ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸ

(ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರವರೆಗೆ)

ಬರೆದವರು
ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಕ್ರಮಾಂಕ – ೮೦

ಪ್ರಕಾಶಕರು
ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ
೧೯೯೮

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೪೪

ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೯೮

೧೦೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು

ಮುದ್ರಕರು

ಲೇಸರ್ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್

ನಂ. ೨೮೩, ಚೆಂಗಯ್ಯ ಲೇಔಟ್

ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ

ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦ ೦೨೮

ದೂರವಾಣಿ : ೬೬೭೫೩೬೯

ಮುನ್ನುಡಿ

"ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸ" ಎಂಬ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿದ್ದು ಶ್ರೀಗಳವರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ೧೯೪೪ರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶನಗೊಳಿಸಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪುನರ್ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದೆ ಇರುವವುಗಳು ಹಾಗೂ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಕಟವಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳು ಶ್ರೀಗಳವರ ಲೇಖನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವದು, ಇಂಥವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಸಂಶೋಧಿಸಿ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣಗೊಳಿಸುವ ಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೂರಿನ **"ಶ್ರುತಿಶಂಕರಸಂಸ್ಕೃತಸಂಶೋಧನಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಮ್"** ಸಂಸ್ಥೆಯವರು ಕೈಗೊಂಡರು. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಧಾನನಿರ್ವಾಹಕರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳೂ ಆದ ವೇ. ಬ್ರ. ಶ್ರೀ ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅವಧಾನಿಗಳು, ವೇ. ಬ್ರ. ಶ್ರೀ ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣಾವಧಾನಿಗಳು, ವೇ.ಬ್ರ.ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಮೌಳಿಅವಧಾನಿಗಳು, ವೇ. ಬ್ರ. ಶ್ರೀ ಕೇಶವಅವಧಾನಿಗಳು —ಈ ಮಹನೀಯರುಗಳು ಸಹಕರಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಿ ಅನಂತರ ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರದೆ ಇದ್ದು ಹಾಗೂ ಕೈಬರಹದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿ ನೂತನ ಸಂಸ್ಕರಣವೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದರು. ಈಗ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕರಣಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿದ್ದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಪೂರ್ಣ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕಾರ್ಯಾಲಯದಪಂಡಿತರೂ ಸಹಕರಿಸಿ ಈ ಹೊಸಮುದ್ರಣವನ್ನು ಹೊರತಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ೧೯೩೯ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜಸಂಸ್ಕೃತಮಹಾಪಾಠಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ "ಪಂಡಿತಮಂಡಲ"ದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ನಾಲ್ಕುಉಪನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸಭಾಸದರಿಂದದೊರೆತ ಅಭಿನಂದನವೇ ಮೂಲ ವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಗ್ರಂಥರೂಪವಾಗಿ ಹೊರಬಂದಿರುವ ಈ ಇತಿಹಾಸವು ಈಗ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿದ್ದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಿಂದ ಈಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖಕರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆ ಮಹನೀಯರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವದರ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಕಾಲಾನಂತರದ ವೇದಾಂತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿದು ನಿಂತಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತೀರ ಅಪರೂಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಗ್ರಂಥಪಠನದಿಂದ ವಾಚಕರು ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ವಿದ್ವತ್ತನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕರಕಮಲ ಸಂಜಾತರಾದ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀಶ್ರೀನಿತ್ಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ **ಶ್ರೀಮತಿ ಸೀತಮ್ಮ-ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಪಬ್ಲಿಕ್‌ಛಾರಿಟಬಲ್‌ಟ್ರಸ್ಟ್** ನವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ತಾ ಮುದ್ರಣವೆಚ್ಚವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಉಪಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪರವಾಗಿ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಭಿನಂದನೆಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಟ್ರಸ್ಟಿನವರಿಗೆ ಈ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಾಚಕರು ಎಂದಿನಂತೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಓದಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಬೇಕಾಗಿ ಕೋರಿದೆ.

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ
ದಿನಾಂಕ: ೯.೯.೧೯೯೮
ಬಹುಧಾನ್ಯ ಸಂವತ್ಸರ
ಭಾದ್ರಪದ ಬಹುಳ ತೃತೀಯಾ.

ಇತಿ ಸಜ್ಜನವಿಧೇಯ
ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ
ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಾವಳಿಯ ಸಂಪಾದಕ

~~~~* * *~~~~
~~~~

|| ಓಮ್ ||

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ನಿತ್ಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು

(೧೯೨೧-೧೯೯೭)

ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಬಿ.ಕೆ. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗುವದು.

ಶ್ರೀಯುತರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ನಗರದ ಬಸವನಹಳ್ಳಿ ಬಡಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಳೆತೊಟ್ಟಿಮನೆಯೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬಬ್ಬೂರು ಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತಸ್ಥರಾದ ಶ್ರೀಯುತ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರ ಪುತ್ರರು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳು. ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ತೀರ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲೇ ಮಾತಾಪಿತೃಗಳ ವಿಯೋಗವುಂಟಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮೈಸೂರಿಗೆ ಬಂದು ಪ್ರೌಢ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಎಂಜಿನಿಯರಿಂಗ್ ಡಿಪ್ಲೊಮಾ ಪದವೀಧರರಾದರು. ಅನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಓವರ್‌ಸಿಯರಾಗಿ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ೧೯೫೪ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತರಾದರು.

ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಅಜ್ಜಂದಿರಾದ ಶಿವರಾಮಯ್ಯನವರ ಮಗಳಾದ ಸೀತಮ್ಮನಿಗೆ ಮಾತೃವಿಯೋಗವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀ ಸುಬ್ರಾಯರ (ಶ್ರೀಗಳ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು) ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಆಕೆಯು ಬೆಳೆದು ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯಾದಳು. ಈ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೧೯೨೧ನೇ ಇಸವಿ ಭಾದ್ರಪದ ಶುದ್ಧ ತ್ರಯೋದಶಿಯ ದಿನ ಒಂದು ಗಂಡು ಮಗುವಾಯಿತು. ಈ ಮಗುವಿಗೆ ತಾತಂದಿರ ಹೆಸರನ್ನೇ ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಎಂಬ ನಾಮಧೇಯವನ್ನೇ ಇಡಲಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ಈ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಆರುಜನ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಾದರು. ಮೂವರು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೂ ಆದರು. ಇಂಥ ತುಂಬಿದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣನು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾದನು. ಪ್ರೌಢವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಅನಂತರ ಉನ್ನತ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ತೆರಳಿದ ಈತನು ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ೧೯೪೫ರಲ್ಲಿ ಬಿ.ಇ. ಪದವೀಧರನಾದನು. ಸುವರ್ಣಪದಕವನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನೂ ತಂದನು. ಮುಂದೆ ಭಾರತೀಯ ರೈಲ್ವೆ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗಿಯಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನಾರಂಭಿಸಿ ಗೃಹಸ್ಥನಾದನು. ಆದರೆ ದೈವಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ಕ್ಷಿಪ್ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪತ್ನೀವಿಯೋಗವಾದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರ ನಿಮಿತ್ತ ವೈರಾಗ್ಯಶಾಲಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿದು ಮುಂದೆ ಏಕಾಂತ ಜೀವನವನ್ನೇ ಪಾಲಿಸಿದನು. ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ ಭೋಪಾಲ್ ನಗರದಲ್ಲಿರುವ ಭಾರತ ಹೆವಿ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕಲ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ

ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಾ ಚೀಫ್ ಎಂಜಿನಿಯರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ತನ್ನ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಐವತ್ತೆರಡನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಿದರು.

ಈಗ ಇವರನ್ನು ಬಹುವಚನದಿಂದ ಸಂಬೋಧಿಸೋಣ. ಶ್ರೀಯುತರು ಭೋಪಾಲ್‌ನಲ್ಲಿದ್ದಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ವಿರಕ್ತಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಚಿಂತನೆ, ಸೇವೆ-ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸಾಧನೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸರಳಜೀವನ, ಉದಾತ್ತಚಿಂತನೆಗಳು ಇವರ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಅತಿಥಿಗಳನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ವದೇಶೀಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವರ ಪಾತ್ರವಿತ್ತು. ತಮಗೆ ಪಾರಿತೋಷಕವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ಸ್ವರ್ಣಪದಕವನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ದಾನಮಾಡಿದ್ದರು. ಯಾವಾಗಲೂ ಖಾದಿಬಟ್ಟೆಯನ್ನೇ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದ ಮೇಲೆ ಭೋಪಾಲ್ ನಗರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದು (೧೯೭೩) ಆಗ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿ ನಿಂತರು. ೨.೩.೧೯೭೫ ಭಾನುವಾರದಂದು ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ೧೦.೩.೭೫ ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶ್ರೀಪರಮಹಂಸಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರಿಂದ ಉಪದೇಶ, ಯೋಗಪಟ್ಟವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ **"ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ನಿತ್ಯಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿ"** ಗಳಾಗಿ ವಿರಾಜಮಾನರಾದರು. ೧೯೭೫ನೇ ಆಗಸ್ಟ್ ೫ ರಂದು ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದಾಗ ಅವರ ಪಾರ್ಥಿವ ಶರೀರದೊಡನೆ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದವರು ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವವರೆಗೂ ಜಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕದಲಲಿಲ್ಲ. ತಾ. ೧೦.೭.೯೭ ರಂದು ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಮಾವತೀ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೇ ಈ ಪಾರ್ಥಿವ ಶರೀರದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದರು.

ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ತಮ್ಮ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾತಾಪಿತೃಗಳ ನೆನಪಾಗಿ **"ಸೀತಮ್ಮ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಛಾರಿಟಬಲ್‌ಟ್ರಸ್ಟ್"** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದರು. ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಇದರ ಹಣವು ವಿನಿಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದರು. ಈಗ ಈ ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೋಕು ಮತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ವೇದ-ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಾಠಶಾಲೆಯನ್ನು (Residential School) ನಡೆಸುತ್ತಿರುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಟನೆಗೂ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು ಧನಸಹಾಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಪುಣ್ಯಶ್ಲೋಕರಾದ ಪೂಜ್ಯಸ್ವಾಮಿಗಳ ಪಾದಾರವಿಂದಗಳಿಗೆ ನಮಿಸುತ್ತಾ ವಿರಮಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇತಿ

ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳ ಶಿಷ್ಯವೃಂದದವರು

ಸಂಕೇತಗಳ ವಿವರಣೆ

ವಿಶೇಷ ಸೂಚನೆ: ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರಘಟ್ಟ (Paragraph) ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವು.

ಇ. ಸಿ.	ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ, ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮಕೃತ, ಗಾಯಿಕವಾಡ ಪ್ರಾಚ್ಯಗ್ರಂಥಾವಳಿ (೧೯೩೩)
ಗೀ. ಭಾ.	ಭಗವದ್ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ.
ಜೈ. ಸೂ.	ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರ.
ತ. ದೀ	ತತ್ತ್ವದೀಪನ, ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಅಖಂಡಾನಂದ ಮುನಿಕೃತ ಅನಂತಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಸಂಪಾದಿತ, ಕಲಕತ್ತಾ (೧೯೩೭)
ತ. ಪ್ರ.	ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕೆ. ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯಕೃತ. ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ, ಬೊಂಬಾಯಿ (೧೯೧೫)
ತೈ. ವಾ.	ತೈತ್ತಿರೀಯವಾರ್ತಿಕ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯಕೃತ, ಆನಂದಾಶ್ರಮ, ಪೂನಾ (೧೯೧೧)
ನೈ. ಸಿ.	ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯಕೃತ, ಭಂಡಾರಕರಶೋಧನಾಲಯ (೧೯೨೫)
ನ್ಯಾ. ಮ.	ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ, ಆನಂದಬೋಧಕೃತ, "ಚೌಖಂಬ", ಕಾಶಿ (೧೯೦೭)
ಪಂ., ಪಂ. ಪಾ.	ಪಂಚಪಾದಿಕಾ, ಪದ್ಮಪಾದಕೃತ, "ವಿಜಯನಗರಂ" ಕಾಶಿ (೧೮೯೧)
ಬೃ. ವಾ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ, ಆನಂದಾಶ್ರಮ (೧೮೯೨, ೧೮೯೪)
ಬ್ರ. ಸಿ.	ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ, ಮಂಡನಮಿಶ್ರಕೃತ, ಮದ್ರಾಸ್ (೧೯೩೭)
ಭಾ.	ಭಾಷ್ಯ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಂಕೇತದ ಮುಂದೆ ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಿದೆ. ಈ.ಭಾ. - ಈಶಾವಾಸ್ಯಭಾಷ್ಯ
ಭಾ. ಭಾ.	ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯಕೃತಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ಚೌಖಂಬ, ಕಾಶಿ, (೧೯೧೫)
ಮಾ. ಉ.	ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ, ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾ, ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯಕೃತ, ಮೈಸೂರು (೧೮೯೫)
ಮಾಂ. ಕಾ. ಭಾ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯ, ಆನಂದಾಶ್ರಮ (೧೯೧೧)
ಮೀ. ಸೂ. ಭಾ.	ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ಶಬರಸ್ವಾಮಿಕೃತ, ಆನಂದಾಶ್ರಮ (೧೯೨೯).
ವಿ.	ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣ, ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಕೃತ, ಕಾಶಿ (೧೮೯೨).
ವಿ. ವಿ	ವಿಧಿವಿವೇಕ, ಮಂಡನಮಿಶ್ರಕೃತ, ಸವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಕಾಶಿ, (೧೯೦೭).
ಸಂ. ವಾ.	ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯಕೃತ, ಆನಂದಾಶ್ರಮ (೧೯೧೮)
ಸಂ. ಶಾ.	ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕ, ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಕೃತ, ಆನಂದಾಶ್ರಮ (೧೯೧೮)
ಸೂ. ಭಾ.	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ
ಸೂ.	ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರ - ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾ, ಮುಂಬಯಿ
ಶ್ರೀ.; ಶ್ರೀ. ಭಾ	ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ - ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯಕೃತ
ಶ್ರೀ. ಸಂ.	ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ ಸಂಪುಟ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯಕೃತ
ಸಿ. ತ್ರ.	ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ, ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ ಕೃತ
ಆ. ಪ್ರಾ.	ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ ಕೃತ
ಗೀ. ಸಂ.	ಗೀತಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ, ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ ಕೃತ

ವಿಷಯ ಸೂಚಿಕೆ

		ಪುಟ
೧.	ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ	೧-೮
೨.	ಮಂಡನಮಿಶ್ರ - ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ	೯-೩೧
೩.	ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು - ವಾರ್ತಿಕಗಳು	೩೨-೫೪
೪.	ಪದ್ಮಪಾದರು - ಪಂಚಪಾದಿಕೆ	೫೫-೭೬
೫.	ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು - ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ	೭೭-೯೭
೬.	ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ - ಭಾಮತೀ	೯೮-೧೨೬
೭.	ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು - ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ	೧೨೭-೧೫೩
೮.	ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು - ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣ	೧೫೪-೧೮೩
೯.	ಆನಂದಬೋಧರು - ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ	೧೮೪-೧೯೪
೧೦.	ಶ್ರೀಹರ್ಷ - ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯ	೧೯೫-೨೧೮
೧೧.	ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು - ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕೆ	೨೧೯-೨೩೧
೧೨.	ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು - ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕ	೨೩೨-೨೪೯
೧೩.	ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ	೨೫೦
೧೪.	ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು - ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರ	೨೫೧-೨೫೮
೧೫.	ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು - ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ	೨೫೯-೨೯೧
೧೬.	ಶ್ರೀಕಂಠಶಿವಾಚಾರ್ಯ - ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ	೨೯೨-೨೯೭
೧೭.	ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು - ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ	೨೯೮-೨೯೯
೧೮.	ಉಪಸಂಹಾರ	೩೦೦

ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸ

೧. ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ

೧. ವೇದಾಂತ, ವೇದಾಂತಿಗಳು:

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ ವೇದದ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವಕ್ಕೆ **"ವೇದಾಂತ"** ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನುಭವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವರೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರೆಂದೂ ವೈದಿಕರಾದ ಆಸ್ತಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವೇನು?- ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿವಾದವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವೇದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಹೊರಟ ಕಪಿಲಕಣಾದರೇ ಮೊದಲಾದ ಋಷಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಬಲದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ **ದರ್ಶನ**ಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಆ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ವಾದದ ಫಲವಾಗಿ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ದೊಡ್ಡ ವಾಙ್ಮಯರಾಶಿಯೊಂದು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗಿರಲು ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ನೇರಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ವೈದಿಕವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಹತೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಕೆಲವರು ಹೊರಟರು. ಇವರೇ **ವೇದಾಂತಿಗಳು.** ಇವರ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ **ವೇದಾಂತದರ್ಶನ**ವೆಂಬ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ವೇದಾಂತದರ್ಶನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢವಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

೨. ವೇದಾಂತವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೂ:

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತರ್ಕದ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಚೀನವೆನಿಸಿ ನಮಗೆ ದೊರಕಿರುವ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ **ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೇ. ಬಾದರಾಯಣ**ರು ರಚಿಸಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ರುವದಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಗಳಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ-

ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಟಾಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಶಿಷ್ಟರು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ (ಬ್ರ.ಸೂ. ೨-೨-೧೭); ಆದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳ ನೆರಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕು (ಬ್ರ.ಸೂ. ೧-೪-೨೮); ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದ ಆ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಾರವಿವೇಚನೆಯೊಡನೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದ ಜೈಮಿನಿಗಳ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾತೃವಾತ್ಸಲ್ಯದಿಂದ ಕಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭೇದವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೊಂದೇ ವಿಚಾರವಿಷಯವಾಗಿದೆ; ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೇದಾರ್ಥಚಿಂತನೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನೋಪಾಸನಾವಿಷಯದ ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಮೀಮಾಂಸದ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪ ತಿರುಗಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಮೈತ್ರಿಯಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಕ್ಕೆ **ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸವೆಂದೂ** ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಕ್ಕೆ **ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸವೆಂದೂ** ಹೆಸರುಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕದರ್ಶನಗಳು ಈಗ ಸ್ವತಂತ್ರ ದರ್ಶನಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೊದಗಿಸುವ ದರ್ಶನಗಳಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವೊಂದೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವಂತದರ್ಶನವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು.

೩. ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ:

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ರಚನೆಯಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮುಂತಾದ ವೇದಾಂತಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳ ಮತಭೇದವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೪-೫-೬) ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ; ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನು ಯಾರು?- ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನೇ, ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲ-ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು (ಬ್ರ.ಸೂ.೧-೪-೧೯) ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ" (ಬೃ.೪-೫-೬)

ಎಂದು ಜೀವಾತ್ಮನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೇನು ಗತಿ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಜನ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳ ಮತದಿಂದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೇ ಆದರೂ ಅವರ ಮತವಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಭೇದವಿದೆ: (೧) ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಅಭೇದವಿರುವಂತೆ ಭೇದವೂ ಇದೆಯೆಂಬುದು **ಆಶ್ಮರಥ್ಯರೆಂಬ** ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (೨) ಜೀವನು ಈಗ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನಧ್ಯಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು- ಎಂಬುದು **ಔಡುಲೋಮಿ** ಎಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (೩) ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವಪರಮರಿಗೆ ಅಭೇದವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದೆಂಬುದು **ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ**ರೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ದರ್ಶನದ ಬಹುಮುಖ್ಯಭಾಗವಾದ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯಕ್ಕೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಿಂದಲೇ ಸ್ಫುಟವಾದಂತಾಯಿತು. ಈ ವಿಚಾರವು ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ; ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು:

ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಅನೇಕರು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರದೇ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಚೀನಗ್ರಂಥವು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಮೂರು ಭಿನ್ನಮತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ?- ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಬಾದರಾಯಣರ ಮತವೆಂದು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಪನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಹಲವು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೊರಬಿದ್ದಿದ್ದವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಮತಗಳಿರುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಯಾರದಾದರೊಂದು ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು ಅನರ್ಥವನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಸಕಲವೇದಾಂತಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ

ಎಂಬುವದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಾವು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದ ವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಕೂಟಸ್ಥಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಈ ಮತಭೇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾದ:

ಶಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶವೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾದವು. ನಾನು, ನಾನು- ಎಂದು ನಮ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ನಿರ್ವಿಕಾರಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿ ಆ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ **ಅಧ್ಯಾಸವು**. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ **ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನ**ವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಸಕಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೀಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿ ರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತೇವೆ -ಎಂದು ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

೬. ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆ:

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಇದರ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶೇಷರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬಹು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆ ಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತಿರುಳು ಇಷ್ಟಾಗುವದು: ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗದಿರುವ ಜ್ಞೇಯವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಮಾಂ.ಕಾ.ಭಾ. ೪-೮೮). ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞೇಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಮಾಂ. ೭) ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ- ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು

ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ದೇಶಕೃತವಾದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ (ಮಾಂ.ಕಾ.ಭಾ. ೨-೬, ೨-೯, ೨-೧೪) ಒಂದಿರುವಾಗ ಮತ್ತೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ ಇರವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ಮಾ.ಭಾ.೭) ಅವನಿಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಕಲಂಕವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪನೂ ಅದ್ವೈತನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನಾತ್ಮವು ತೋರುವಾಗ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದಲೂ (ಮಾ.ಭಾ.೭) ಅದರ ತಿರುಳು ಆತ್ಮನೇ ಎಂದೂ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ - ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯುಪದೇಶವು ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರಗಮ್ಯವಾಗಿರದೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವದಲ್ಲಿರುವದನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವದಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

೭. ಶಾಂಕರವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧನ:

ಶಾಂಕರವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿ, ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ, ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂಬ ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಅವರುಗಳ ಮತವು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೂ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗೇ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಜ್ಞಾನವೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಭೇದ್ಯವಹಾರವೂ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೧೪, ಗೀ. ಭಾ. ೧೮-೬೬). ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜನರು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆಯಾ ಫಲಗಳು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಫಲವನ್ನು ಕೋರದೆ ಮಾಡಿದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿ (ಗೀ.ಭಾ. ಸಂ.), ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆಂದು ಹೇಳಿದ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಂದ **ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯೂ** ಆಗಬಹುದು (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೧೨).

೮. ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ:

ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳು, ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳು, ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳು- ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ನಿತ್ಯತ್ವ, ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ- ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುವಂತೆ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಮುಕ್ತಿಯೂ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಂತೆಯೇ ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಸೂ. ಭಾ. ೪-೪-೧೬) ಅವುಗಳಂತೆಯೇ ಅದು ಈಗ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣಬೇಕಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳ ಪರಿ ಹೀಗಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಸಂಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೨, ೩-೩-೩೨).

ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೂರು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ **ವಾಕ್ಯವು ಜ್ಞಾಪಕವು** ಎಂದರೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವದು; ಅದು ಕಾರಕವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. (ಬೃ.ಭಾ. ೧-೪-೧೦, ೨-೧-೨೦, ೩-೯-೨೮, ೪-೩-೨೩; ಪ್ರ.ಭಾ. ೬-೨; ತೈ.ಭಾ. ೧-೧೧) ವಚನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೂ ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ **ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ;** ಅವಿಷಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅದು ಎಂದಿಗೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸಲಾರದು. (ಗೀ. ಭಾ. ೨-೧೮, ಮಾಂ.ಕಾ.ಭಾ. ೨-೩೨, ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೪). ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಆ ಮೊದಲು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಬಿಡುವದರಿಂದ **ಅದು ಅಂತ್ಯಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.** ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಸೂ.ಭಾ.೧-೧-೪, ೨-೧-೧೪ ಮಾಂ. ೭; ಬೃ.ಭಾ. ೫-೧-೧). ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಾನೂ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ (ಸೂ.ಭಾ. ೪-೧-೩; ಗೀ.ಭಾ. ೨-೬೯).

೯. ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿ:

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯು ಹೊಸದಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೪), ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.ಭಾ. ೩-೩-೧). ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಧ, ಮುಕ್ತಿ- ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆವಿದ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಮಾಂ.ಕಾ.ಭಾ. ೨-೨೩). ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ

ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಮುಂ ಭಾ. ೩-೨-೯, ಬೃ. ಭಾ. ೪-೪-೬). ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಕೂಡಲೆ ಅದರ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ (ಸೂ.ಭಾ. ೩-೩-೩೨). ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮಾಂತರವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಮೊದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೪-೪-೬) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. **ಈ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯು ಗೌಣವೇ** ಹೊರತು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಶರೀರವು ಬಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನಿಯು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದಾಗಲಿ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು (ಬೃ.ಭಾ. ೪-೪-೬, ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೧೪) - ಎಂಬುದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬೋಧೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪಡೆಯುವ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯೇ ಅಥವಾ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಮುಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೪, ೧-೧-೧೨).

೧೦. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ಥಾನ:

ವೇದಾಂತವಿಚಾರವು ಮೊದಮೊದಲು ಅನುಭವಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದು ಬರುಬರುತ್ತಾ ಶುಷ್ಕತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದಾರ್ಥವಿಚಾರಮಾತ್ರವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಈ ವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರೆಗಿನ ಕಾಲವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಂದೀಚಿನ ಕಾಲವೆಂದೂ ಎರಡು ಕಾಲಮಾನಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಚಿಂತಿಸಬಹುದು. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಆಯಾ ವಾದಿಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಬಹಳವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಭಾಗದ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮೊದಲನೆಯ ಇತಿಹಾಸವಿಭಾಗವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಎರಡನೆಯ ವಿಭಾಗವನ್ನೇ ಆದಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವೆವು. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಚಾರ್ಯರನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲನೆಯ ವಿಭಾಗದ ಕೊನೆಯ ಆಚಾರ್ಯರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರೆಗಿನ ವಿಚಾರರಾಶಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು

ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದರಿಂದ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖವಾದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.

೧೧. ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ವಿಭಾಗದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು:

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದೀಚೆಗೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಯು ದೊರಕಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಲದವರೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವರೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಕರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಈ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವಿಚಾರಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಾದರೂ ಪೂರ್ಣವಿವರದ ಸಮೇತವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಪ್ರಧಾನತತ್ತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಆದವು- ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳನ್ನೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಅವಲೋಕನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಇದರ ವಿವರವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವು ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದೀತೆಂದು ನಮಗೆ ಭರವಸೆಯಿದೆ.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೨. ಮಂಡನಮಿಶ್ರ – ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ

೧೨. ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಕಾಲನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದರವಿಲ್ಲ:

ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಆಯಾ ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುವವರ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಈಗಿನಂತೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವ ರೂಢಿಯು ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಯಾರೊಬ್ಬರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಯತ್ನಿಸುವವರ ಕುತೂಹಲವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಮೆಚ್ಚಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವದೆಂದರೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಇಂಥ ಕಥೆಗಳೇ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಾದರೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಐತಿಹಾಸಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೋಧನೆಮಾಡುವೆವೆನ್ನು ವವರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಗ್ರಂಥಕಾರನನ್ನು ಅತಿಪ್ರಾಚೀನನೆಂದು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬೇಡದವನನ್ನು ಬಹಳ ಈಚಿನವನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೂ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ; ಆ ಕೆಲಸವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಆಯಾ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತೀರ ಸಮೀಪಕಾಲದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಕಡೆಯಿಂದಲಾಗಲಿ ದೊರೆತಷ್ಟು ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟು ಇತಿಹಾಸಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಗ್ರಂಥದ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವೆವು. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರಬಹುದಾದ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ತಪ್ಪುಗಳಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅನುಕ್ರಮಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ತೋರಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆಯಾ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವಿಚಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಾವು ಸ್ಥಾನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬರೆಯುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೩. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಯಾರು?

ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಬರೆದಾತನೇ ವಿಭ್ರಮವಿವೇಕ, ವಿಧಿವಿವೇಕ, ಭಾವನಾವಿವೇಕ, ಮೀಮಾಂಸಾನುಕ್ರಮಣಿಕಾ, ಸ್ಫೋಟಸಿದ್ಧಿ- ಎಂಬ ಮತ್ತೈದು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ

ಬರೆದಿರುವದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಆತನನ್ನು ಮಂಡನ, ಆಚಾರ್ಯಮಂಡನ, ಮಂಡನಮಿಶ್ರ, ಶ್ರೀಮನ್ಮಂಡನಮಿಶ್ರ. ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಮಂಡನಮಿಶ್ರ, ಆರ್ಯಮಂಡನ - ಎಂದು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕರೆದಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **'ಮಂಡನ'** ಎಂಬುದೇ ಆತನ ಹೆಸರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈತನು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟನ ಶಿಷ್ಯನೆಂದೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೊಡನೆ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸೋತಮೇಲೆ 'ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ'ನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವರ ಶಿಷ್ಯನಾದನೆಂದೂ ಒಂದು ದಂತಕಥೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ವಿದ್ಯಾವಾಚಸ್ಪತಿ **ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿಶಾಸ್ತ್ರಿ**ಗಳವರು ಈ ಕಥೆಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಾವು ಬರೆದಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಡನನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿರಿಯವನಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ ಅರ್ಹನೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬಳಿಕವೂ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಅಲಂಕಾರಿಕರೂ ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಗೌರವದಿಂದ ಆತನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಗೌರವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಮುಖ್ಯವೇದಾಂತಗ್ರಂಥವಾದ **ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ**ಯು ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆಗೂ ತಾಳೆಯಗರಿಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಸವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಚಕ್ರದ ವಿಚಿತ್ರಗತಿಯಿಂದ ಈಗ ಮತ್ತೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೇ* ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೪. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಗ್ರಂಥವಿಭಾಗಕ್ರಮವೂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿಷಯವೂ:

ಮಂಡನನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಕ್ಕೂ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆತನು ಬರೆದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ಪ್ರಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡ, ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ನಿಯೋಗಕಾಂಡ, ಸಿದ್ಧಿಕಾಂಡ - ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಕಾಂಡಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಮನ್ವಯ, ಅವಿರೋಧ, ಸಾಧನ, ಫಲ- ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ವಿಂಗಡವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, ಗೀತೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು- ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದಾಂತದ

* ಕಂಸದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಪುಟಗಳು.

ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಕರಣವಿದೆನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆ, ಅಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ಆಗಲಿ, ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದರಮೂಲಕವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸುವವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಕ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಇರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಹಲವು ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಕಾಣ ಬರುತ್ತವೆ. ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಂಧ; ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶದಿಂದಾಗುವ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನ ದಿಂದಾಗುವ ಮೋಕ್ಷ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇಂಥ ಹೋಲಿಕೆಗಳು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಭೇದಗಳಿರುತ್ತವೆ.

೧೫. ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ:

ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಈ ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾನೆ:

ಆನನ್ದಮೇಕಮಮೃತಮಜಂ ವಿಜ್ಞಾನಮಕ್ಷರಮ್ ।
ಅಸರ್ವಂ ಸರ್ವಮಭಯಂ ನಮಸ್ಯಾಮಃ ಪ್ರಜಾಪತಿಮ್॥ ೧-೧

ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂಬ ವಾದವು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ದ್ವೈತವೂ ಜೀವಭಾವವೂ ಉಂಟಾಗಿರುವದೆಂದು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದ ರೇನು- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ರಹಣ (ತಿಳಿಯ ದಿರುವದು) ವಿಪರ್ಯಯ (ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ)- ಇವೇ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೆಂದು (೯,೨೦,೩೨, ೧೨೧) ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ

ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಖಂಡನೆಗಾಗಲಿ ಮಂಡನೆಗಾಗಲಿ ಮಂಡನನು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಕೆಲವುವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರು ವದರಿಂದ ಶಾಂಕರಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಮಂಡನನಿಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣವು ಅವರ ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವೆಂದೋ ಅದರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಅದ್ವೈತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೋ ಆತನು ಎಣಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದು (೯) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಜೀವನಿಗಾಗಲಿ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದ್ದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅದು 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು; ಆದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವ **ಅನಿರ್ವಚನೀಯ** ಪದಾರ್ಥವದು. ಮಿಕ್ಕವಾದಿಗಳೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೊಲಗುವದೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದಾಗಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೧೪) ೨೦೧ ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ನಾಮರೂಪ ಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳ ತೋರಿಕೆಗೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಹೊಣೆಯೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಿರಲಿ, ಅತ್ಯಂತ ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ **'ಅವಿದ್ಯೆ'**, **'ಮಾಯೆ'**, 'ಮಿಥ್ಯಾವಭಾಸ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿವೆ (೯) ಎಂದು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮಾಯೆ-ಎಂಬ ವಾದವು ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೆನ್ನಬೇಕು.

-

೧೬. ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ:

ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ **ಲಯವೆಂದೂ** ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿಗೆ **ವಿಕ್ಷೇಪವೆಂದೂ** ಹೆಸರು; ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಲಯವಿಕ್ಷೇಪ ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೆರಡೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷೇಪಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದೊಡ

ಗೂಡಿದ ಲಯರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದು (೨೨) ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡು ಅವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆಯೆಂದೂ (೧೪೯) ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಾತ್ಮನೇ ಇರುವನೆಂಬ (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೬) (೧೮೯) ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆಗಲೂ ಇರುವದರಿಂದ ಜೀವರ ಜೀವತ್ವವು ಸಂಸ್ಕಾರರೂಪದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ವಿಕ್ಷೇಪಾವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲದಿರುವದೆಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದೂ (೧೫೦) ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದು, ಇಲ್ಲದಿರುವದು - ಎಂಬುದೇ **ಸುಷುಪ್ತಿತುರೀಯಗಳಿಗಿರುವ** ಭೇದವು (೨೨) ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಡನನು ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಯನ್ನು (೧-೧೧) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದರು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಣವೆಂಬುದೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೆಂಬುದೂ ಇರುವವೆಂಬುದು 'ವಿಪರ್ಯಾಸವು', ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ-ಎಂದು (೧-೧೫) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅನುಸರಿಸಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮೂಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿದವನಾಗಿದ್ದು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರರೀತಿಯಿಂದ ರಚಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತರ್ಕಿಸುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಊಹೆಯು ಸರಿಯಾದರೆ ಗೌಡಪಾದರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕರಣಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಆತನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವದೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ.

೧೭. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರ:

ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಶುಕ್ತಿರಜತ, ರಜ್ಜುಸರ್ಪ- ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದುಂಟು. ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವದನ್ನು '**ಖ್ಯಾತಿ**'ಯೆಂದೂ ಹಾವಲ್ಲ ಹಗ್ಗವೇ ಎಂಬಂತೆ ಭ್ರಮೆಯು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ತೊಲಗುವದನ್ನು '**ಬಾಧ**'ವೆಂದೂ ಕರೆಯುವದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆಯೂ ಹಗ್ಗವು ಹಾವಿನಂತೆಯೂ ಕಾಣುವಾಗ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಕಾಣುವದಷ್ಟೆ; ಇದನ್ನು ಭಾಟ್ಟಮೀಮಾಂಸಕರು '**ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ**' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಮೀಮಾಂಸಕರನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನೂ ಅವರು ಅನುಸರಿಸುವರೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು

ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಕಾಣುವಾಗ ಆ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೊಂದು ವೇದಾಂತಮತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಒಂದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಧರ್ಮವು ತೋರುವದೇ' ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಯಥಾಶ್ರುತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಾದರೆ ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನಿಗೂ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಂಡನನಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಯಾವ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆತನು ವಿಭ್ರಮವಿವೇಕವೆಂಬ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ತನ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ, ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ, ಅಖ್ಯಾತಿ - ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

೧೮. ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರ:

ಪ್ರಮಾಣಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಅದ್ವೈತಿಯಾದ ಮಂಡನನಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದರೂ ಆತನು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದೇಕೊ, ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು "ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ದ್ವೈತವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಉಪಮಾನವೂ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೂ ಭೇದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು. ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣವು ಭಾವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾರದು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿರುವಾಗ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಆಗಮವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯರೂಪವಾದದ್ದಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಾಧೀನವಾಗಿರಬೇಕು; ಅಪೌರುಷೇಯವೇ ಆದರೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದು" ಎಂಬ (೨೨,೨೩) ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕಿರುವದರಿಂದ ಮಂಡನನು ಮೀಮಾಂಸಕರಂತೆ ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದು, ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಮಾತ್ರ ನಿತ್ಯನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವದು (೪೦) - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ

ಮಂಡನನಿಗೆ ಸಕಲಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು.

೧೯. ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ:

ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾದೀತೆ? ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದರೆ ವೇದವು, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು. ವಿಧಿನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಾಪೇಕ್ಷವಾಗುವದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲ್ಲವೆ, ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕು? ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪರವಾಗಿಯೇ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಯಿಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲದ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿರುವದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವರೇ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥವು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಶಬ್ದವು ಅನುವಾದಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ; ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಪದವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇದ್ದರೆ, ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕು? ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು: ಹೀಗೆ, ಹೀಗಲ್ಲ - ಎಂದು ಯಾವ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು- ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು (೨೩) ತೆಗೆದು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಾಪೇಕ್ಷವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ (೨೩, ೭೯). ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಪರವೇ ಆಗಿರುವವೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ; 'ನಿನಗೆ ಮಗನು ಹುಟ್ಟಿದನು', 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗವು' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (೨೩,೧೧೧). ಪ್ರವರ್ತಕವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜನರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿಲ್ಲ 'ದೇವದತ್ತನು ಕಟ್ಟಿಗೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೇಯಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಬಗೆಯ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೂ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (೨೫). ಕಾರ್ಯಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳೂ ಕಾರ್ಯಾರ್ಥಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ

ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳೂ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಯಿಯಾಗಿಯೇ ಇವೆಯೆನ್ನುವದಾದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ(೨೬). ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹೇಗಾಗಬೇಕು?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಇಂಥದ್ದೊಂದು ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹೆಸರಿನ ಪಕ್ಷಿಯ ಕಾಲಿನ ಕೆಂಪಿನ ಮೂಗಿನ ಚಿನ್ನಬೆಳ್ಳಿಯ ರೆಕ್ಕೆಯ ಹಕ್ಕಿಗಳಿವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಬಗೆಯ ಹಕ್ಕಿಯನ್ನು ನೋಡದೆ ಇರುವವರಿಗೆಕೂಡ ಈ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರುವೆಯಾದ ಪಕ್ಷಿವಿಶೇಷವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ತಿಳಿದವುಗಳಾದರೂ ಪಕ್ಷಿಯ ವಿಶೇಷರೂಪವು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದದ್ದಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಕಾರಣಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೋ ಸತ್ತಾಮಾನ್ಯವನ್ನೋ ತಿಳಿದಾತನಿಗೆ "ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿರುವವೋ, ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವವೋ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ" "ಅದು ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲ, ಅಣುವಲ್ಲ"- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದಲೂ ಭೇದದಿಂದಲೂ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಶೇಷರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ (೧೫೯, ೨೬೧). ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ಅದು ಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ನಾವು ಅರಿಯುವದೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ; ಇವೆರಡರ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಿಲಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಿಲಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರೈಕವೇದ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ (೨೬-೧೫೭). ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇನು? ಅದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಯಾವದರಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗಬೇಕಾದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದೆಯೇ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ, ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರು

ವದೆಂಬ ಸ್ವಭಾವವೂ ಇರುತ್ತದೆ. (೧೫೯) ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂಬುದು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾಪಕಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಮಂಡನನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆಂದು ಮೇಲಿನ ಮತದಿಂದ ಹೇಗೋ ಊಹಿಸಬಹುದು; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಪ್ರಮೇಯವಾಗಿದೆ - ಎಂಬ ಭಾವವು ಮಾತ್ರ ಶಾಂಕರಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಶಾಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು.

೨೦. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ:

ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ ತಾನೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನ ವಿಷಯವಾದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರೆ ದೋಷವೇನು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಹಾಕಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ದುರ್ಬಲವು; ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವು- ಎಂಬುದು ಒಂದು ಉತ್ತರ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸಮಾನಬಲವೇ ಆದರೂ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವು ದ್ವೈತವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದ್ವೈತವೂ ಆಗಿರಬಹುದು - ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು; ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಉತ್ತರ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಬಲ; ಆದರೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಚನಕ್ಕೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತ ಎಂದು ಅವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಯಾರಾದರೂ ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಈ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಉತ್ತರ (೩೯, ೪೦). ಈ ಮೂರನೆಯದೇ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಜನರಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಿಂದ ಅದ್ವೈತ

ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯ ರಜತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿಯೇ ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವೂ ತನಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯಿದ್ದ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿಸುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿ ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಜೈಸೂ. ೬-೫-೫೪). ಶ್ರುತಿಯು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವೆಂಬ ದೋಷವಿರುವದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಆಯಿತಲ್ಲ!- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದರೂ ತನ್ನ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ನೆರವನ್ನೇನೂ ಕೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಪದಗಳು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಒಂದರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, "ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿರಲು ಮೂರು ವೇದಗಳು ಉಂಟಾದವು" ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದು "ಋಕ್ಕನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಉಪ ಸಂಹಾರದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ "ಋಕ್ಕೆಂದರೆ ಋಗ್ವೇದವೇ, ಋಗ್ಜಾತಿಯು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ" ಎಂದು (ಬ್ರ.ಸಿ. ವ್ಯಾ. ೧೨೪) ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಯಸದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಎರಡನೆಯದಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಬಲವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತ (೪೨, ೪೩)- ಎಂದು ಮಂಡನನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ವೇದದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ, ಅದ್ವೈತಪರತ್ವ - ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಾದಗ್ರಸ್ತವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಲದಿಂದ ನಂಬಬೇಕಾದದ್ದೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನರಿಗಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಭೇದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿವೆ ಯಲ್ಲ! ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (೪೪) ದೋಷವಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಮಂಡನನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಭೇದವೇ

ಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ! ಆಗಲಾದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಯಿತೊ, ಇಲ್ಲವೊ?- ಎಂದರೆ ಭೇದವು ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಉಪಾಯವಾದದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವಾದ ಉಪಾಯದಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ (೪೧, ೪೩) ಎಂದು ಭೇದಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮಂಡನನು ತರ್ಕದಿಂದ ಹೊಡೆದುಹಾಕಿರುತ್ತಾನೆ.

ಅಸತ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೧೪) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಂಡನನು ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ತೃಪ್ತನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರಲ್ಲವೆ, ಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುವದು? ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಅದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದನ್ನೇನೂ ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ (೪೪-೪೬). ಭೇದವೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪಭೇದವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ, ಭೇದವು ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು. ವಸ್ತುವೇ ಭೇದವಾದರೆ ಅದು ತಾನೇ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿದೆ ಎಂದಂತೆ ಆಗುವದು; ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಭೇದದಿಂದ ವಸ್ತುಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಭೇದವನ್ನು ಮೊದಲು ಸಾಧಿಸಿ ಈ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಬಹುದು (೫೦-೫೩); ಆದರೆ ಆ ಭೇದವು ಏತರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಭೇದವನ್ನು ಅಭಾವವೆಂದರೂ ಭೇದಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲೇ ಆ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಅವುಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಭೇದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವದ ಜ್ಞಾನ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಭಾವದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನ- ಹೀಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವನ್ನು (೫೬-೫೮) ಆಹ್ವಾನಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಸನ್ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (೫೮); ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷರೂಪವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ (೬೦) ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದು ಯಾವದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವೆಂಬುದು ಸತ್ತಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, ಅವಿದ್ಯಾಭ್ರಮ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೬೦). ಪರಮಾರ್ಥವು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿದೆ (೬೨, ೬೩)ಯೆಂಬುದೇ ಸರಿ.

ಮೇಲೆ ಬಹುಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರನಿಂದೀಚೆಗೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ಭೇದತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರೋಧಪರಿಹಾರವೂ ಇಂದಿಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾದಗ್ರಸ್ತವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

೨೧. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿನಿರಾಸ:

ವೇದವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈಮಿನಿಗಳು (ಮೀ.ಸೂ. ೧-೧-೨)ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸದೆ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸದೆ ಇರುವದು ವೇದವಚನವೆನಿಸಲಾರದು. ಮಂತ್ರಾರ್ಥವಾದಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿವೆ - ಎಂಬ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ (ಮೀ.ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೨) ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ವೇದಾಂತ ವಚನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ; ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತವಿದ್ದಿತು. ಅವರ ಮತವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ(೧-೧-೪)ವೇ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತವನ್ನು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ವಿಧಿವಿವೇಕದಲ್ಲಿ (೨೬೯-೨೮೧) ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ (೭೪-೧೫೫) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಾದವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ **ಶಬ್ದದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ** ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಿಧಿಯ ಬಯಕೆಯಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ (೭೪); ಆ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷಾರ್ಥಜನಕವಾಗುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಧಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ (೭೩-೭೮). ಭೂತಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಚನವು ಅನುವಾದಕವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ (೭೯); ಕಾರ್ಯವಾಚಕಪದವಿಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಆಗಲಾರದೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ 'ಇರು' (ಅಸ್ತಿ) ಎಂಬರ್ಥದ ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದಲೇ (೮೫) ಪದಾರ್ಥಸಂಸರ್ಗವಾಗಬಹುದು. 'ಇವನು ಅರಸಿನ ಆಳು' ಎಂಬಂತೆ ಕ್ರಿಯಾಪದವಿಲ್ಲದೆಯೂ (೯೯) ವಾಕ್ಯವಾಗಬಹುದು. ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸರ್ಗವು (೧೧೧) ತೋರುವದುಂಟಾದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ವಿಧಿ ಬೇಕೆನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ **ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಧಿಯಂತೆ** "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ; ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ **ಅಧಿಕಾರಿವಿಧಿಯಂತೆ** "ಪ್ರಜ್ಞಾಂ ಕುರ್ವೀತ" ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪನಿಷ್ಠವಾಕ್ಯವೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಧಿಯು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಅದರ ವಿಶೇಷವನ್ನು

ಅಧಿಕಾರಿವಿಧಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಧಿಯ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ವಿಧೇಯವಲ್ಲ, ವಿಧಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು ಅಧಿಕಾರಿವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ (೧೧೪); ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿದ್ವಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನರೂಪ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೆ ವಿಧಿ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು.

ಈಗ **ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯ** ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗೋಣ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಮತದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ (೧೩೪) ಆಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಬೇಕು. ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಏತಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಬಾರದು? ವಾಕ್ಯವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತವೆ- ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬುದು ಫಲರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಫಲವನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದ ದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಫಲೇಚ್ಛೆಯಿರುವವರು ತಾವೇ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಆದರ ಸಾಧನವನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ವಿಧಿಸಬಹುದು (೧೧೬-೧೩೨). ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೂ ವಿಧೇಯವಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ (೧೧೯) ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅವಿದ್ಯಾನಾಶಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ (೧೨೯). ವಿಕ್ಷೇಪಾವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾದರೂ ಲಯರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವ ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬಹುದು (೧೪೯)- ಎನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕ್ಷೇಪದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವಂತೆ ಲಯಲಕ್ಷಣಾದಿವಿದ್ಯೆಯ ನಾಶವನ್ನು ಜನರು ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆನಂದವೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆಹೋಗುವದು; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವು ವಸ್ತುತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು (೧೩೬), "ಲೋಕವೇ ಅಗ್ನಿಯು" (ಛಾ.) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಆರೋಪದಿಂದಲೂ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವು ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು.

ಹಾಗಾದರೆ **ಉಪಾಸನಾರೂಪಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನೇಕೆ** ಶ್ರುತಿಯು ವಿಧಿಸಬಾರದು? "ಅವನು ಕ್ರತುವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" (ಛಾಂ. ೩-೧೪-೧)- ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾ. ೬-೮-೭) ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ "ಆ

ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನೆಂದು ಚಿತ್ತಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡು" ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಹೀಗೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನೂ (೧೫೩) ಮಂಡನನು ಎದುರಿಸಿರುತ್ತಾನಾದರೂ ಅವನು ಪ್ರಕಾರಾಂತದಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಬೋಧಕವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಬೋಧಕವಾಕ್ಯವು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ; ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನರಿತುಕೊಂಡು "ಪ್ರಜ್ಞಾಂ ಕುರ್ವೀತ" (ಬೃ. ೪-೪-೨೫) - ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನಾರೂಪಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಾದವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೧೫೪). ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಧಿ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡೇ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನಾವಿಶೇಷದಿಂದ ಅಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಕೂಡ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತ ವಾಗುತ್ತದೆ, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವಾಗುವದೇನಾಶ್ಚರ್ಯ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿ ಬೇಡ - ಎಂಬುದು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂರನೆಯ ಭಾಗವು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಈ ಮತವು ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ.

೨೨. ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ:

ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದು; ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಮನನಪೂರ್ವಕವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಶಮಾದಿಗಳೂ ಕರ್ಮವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ (೧೨,೩೫). ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೇತಕ್ಕೆ?- ಎಂದು ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಸ್ಫಟಿಕವು ಸ್ವಚ್ಛವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದರ ಬಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೂವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅದು ಕೆಂಪಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ; ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಅದು ಬಿಳಿಯದೇ ಆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮರೂಪವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಸುಕಿರುವಂತೆಯೂ ಸಾಧನದಿಂದ ಮತ್ತೆ ತೋರಿಕೊಂಡಂತೆಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ (೩೭, ೧೨೧)- ಎಂಬೀಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮಾತಿನಿಂದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮೇಲೂ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರೇ ಮುಂತಾದ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಚನದಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡುಬಂದಿರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳು

ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸವೂ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳೂ (೩೫) ಬೇಕಾಗುವವು. ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುತ್ತವೆ, ಯಜ್ಞಾದಿಗಳು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ತ್ವರ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ (೩೫, ೩೬) ಹೀಗೆಂಬುದು ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಮಂಡನನು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯವಾಗುವದೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಕಾಮವಿಲಯದ ದ್ವಾರದಿಂದ ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವದೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ (೨೭) ಖಂಡಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಿರೋಧವಿದೆ ಎಂಬ ಶಾಂಕರಪಕ್ಷವನ್ನೂ (೩೨) ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸವೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂದು (೩೭) ಆತನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅದು ಇನ್ನೂ ಬೇಗನೆ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವೇ ಮುಖ್ಯಾಧಿಕಾರಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಆತನು ವಿರೋಧಿಯಾದಂತಾಗಿದೆ.

೨೩. ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷ:

ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಬಂಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಕಾಣದಂತೆ ತೊಲಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮರೆಯಾಗುವದೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯು ಬರುವದೇ (೧೧೯) ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಜೀವರಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆ (೧೦, ೧೨) ಎಂಬುದು ಮಂಡನಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಜೀವತ್ವವೂ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವೆ? ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಜೀವರೆಲ್ಲಿರುವರು?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬಗೆಯಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮಾಯೆ, ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ದೋಷವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದೇ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು. ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜೀವತ್ವ, ಜೀವರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ- ಹೀಗೆ ಬೀಜಾಂಕುರದಂತೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (೧೦) ಅವಿದ್ಯಾಜೀವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಮೊದಲು? -ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾದೋಷವು ತೋರಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು (೧೦, ೧೧) ಏಕೆಂದರೆ ಬಿಂಬದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮಸುಕು ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ತೋರುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ನಾಶವುಂಟೆ?- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡು

ವದಕ್ಕೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿದ್ಯೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ (೧೨); ಆದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರಬೇಕು, ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಬೇಕು. **ಇದೇ ಮೋಕ್ಷವು.**

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದರೆ ಅವುಗಳೂ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ (೩೩,೧೨೯); ಆದ್ದರಿಂದ ಕೂಡಲೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಮಹಾಪುರುಷನು ಕೂಡ ಒಬ್ಬ ಸಾಧಕನೇ (೧೩) ಮುಕ್ತನಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಮಂಡನನ ಒಂದಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ ತಡ, ಆಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು" (ಛಾ.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಕೂಡಲೆ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋಗುವದು ಎಂದು ಆತನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಈ ತೀರ್ಮಾನವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ **ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದು** ಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಆತನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನೆ. "ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋಗು ವವರೆಗೇ ತಡ" ಎಂದರೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಅಥವಾ ಅದರ ವಿಪಾಕದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವರೆಗೂ ಈ ಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರವಿರಬಹುದು ಎಂಬರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದು (೧೩೨) ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದು ಹಾವು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾಗಿದ್ದ ಮೈನಡುಕವು ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಸಮಾಧಾನವುಂಟಾದ ಬಳಿಕವೂ ಇರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದು ಬಹುಕಾಲ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿ ಅನಾರಬ್ಧಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾದರೂ ಆರಬ್ಧವಿಪಾಕ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೆ ತೋರಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದು ಆಭಾಸಮಾತ್ರ (೧೩೧, ೧೩೩) ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಸ್ಥಿತಿ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಸ್ಥಿತಿ (೧೩೧, ೧೩೨); ಇದನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಾತನೂ (೧೩೪) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುವದು - ಎಂದು ಮಂಡನನು ಈ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ (೧೩೪) ವಿಪರ್ಯಯರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಡಿಗಡಿಗೂ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು - ಎಂಬುದೇ ಈ ಆಚಾರ್ಯನ ಉಪದೇಶವು.

೨೪. ಮೋಕ್ಷದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ:

ಆಚಾರ್ಯ ಮಂಡನನು ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಸ್ತಮಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮತಾಂತರಗಳನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆತನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಂಡನನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಮತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ ವೇದಾಂತಿಗಳೇ ಇದ್ದರೋ, ಅಥವಾ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು

ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಶಂಕಿಸಿಕೊಂಡು ಆತನು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾನೋ, ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಮತಗಳನ್ನು (೧೧೯) ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

(೧) **ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳುಂಟಾಗದಿರುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು** - ಎಂಬ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗದೆ ಇರುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಾಗಭಾವವು. ಅದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆನ್ನುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದ ಹಲವು ಒಳಭೇದಗಳಿರುತ್ತವೆ:

(ಅ) ಚೈತ್ರನೆಂಬುವನು ತನ್ನ ಊರಿಗೆ ಸೇರಿದಂತೆ **ಒಂದಾನೊಂದು ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುವದು ಮೋಕ್ಷ**- ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಗತವಾಗಿದೆ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ.

(ಆ) **ಜೇನುತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಹೂವಿನ ರಸಗಳು ಸೇರಿಹೋಗುವಂತೆಯೂ ನದಿಗಳು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗುವಂತೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಒಂದಾಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು** - ಎಂಬ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಯವಗಳಿಲ್ಲ, ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ.

(ಇ) **ಕಾರ್ಯರೂಪನಾದ ಜೀವನು ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು** - ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಕಾರ್ಯರೂಪವು ನಾಶವಾಗಬೇಕು, ಅದೇ ಮೋಕ್ಷವು - ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅಮೃತತ್ವವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಾಶವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಶರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಯಾರು ಇರುತ್ತಾರೆ? ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳು, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ನಿಜವಲ್ಲ- ಎಂಬ ಶ್ರೌತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಈ) **ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು** - ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಈಗಲೂ ಜೀವನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಶೋಕಮೋಹಗಳು ಹೋಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಅವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೇಯೊ, ಬೇರೆಯೊ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಗುಣಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ತಾವೇ ತೊಲಗುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು; ಆಗಲೇ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಂತೆ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ

ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವರೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರರಾಗಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ; ಆಗ ಅನೇಕರಾದ ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗದೆಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿದರೆ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೇ ಇರುವಾಗ ಈಶ್ವರರಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿ ಕ್ರಮದಿಂದ ಈಶ್ವರರಾಗಿ ಆಳಲಿ ಎಂದರೆ ಅವರ ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂತವತ್ತ್ವವುಂಟೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವನು, ಮಿಕ್ಕವರು ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಈಶ್ವರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ - ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಅವರದು ಪೂರ್ಣೈಶ್ವರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದರೆ ಸ್ವರೂಪವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು, ಅದೇ ಮೋಕ್ಷವು - ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು.

೨೫. ಸೋಪಾಧಿಕಬ್ರಹ್ಮ ನಿರುಪಾಧಿಕಬ್ರಹ್ಮ

ಹಾಗಾದರೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುವದು, ಅವಿಭಾಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರುವದು, ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು, ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮೈಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು - ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಗತಿಯೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಡನನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ ಸೋಪಾಧಿಕ, ನಿರುಪಾಧಿಕ - ಎಂಬ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

(೧) ಸೋಪಾಧಿಕಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಮಾತ್ರ **ಗತಿ**ಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಉಪಾಸಕನು ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೋದವನು "ಮರಳಿ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆಯಲ್ಲ!- ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವಿರುವವರೆಗೂ ಹಿಂತಿರುಗಿಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಉತ್ತರ; ಅಲ್ಲಿಂದ **ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ**ಯಾಗುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಉತ್ತರ. (೧೨೩) ಅಂತೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಜೀವರಿಗೆ ಗತಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ.

(೨) **ಅವಿಭಾಗ**ವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಜೇನುತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತ ಹೂಗಳ ರಸವನ್ನೂ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತ ನದಿಗಳ ನೀರನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗದಿರುವಂತೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ (೧೨೪). ಅವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ.

(೩) **ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳು** ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ, ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಶ್ರುತಿಗಳು ಏಕತ್ವದಿಂದಲೇ ಮೊದಲಾಗಿ, ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಉಪಸಂಹಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಏಕತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ

ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ (೧೨೫) ಎರಡೂ ವಿವಕ್ಷಿತವೆನ್ನುವದಕ್ಕಂತೂ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(೪) ಬ್ರಹ್ಮೈಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳು (೧೨೬) ಸಗುಣವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೊರತೋರಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ – ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ ಐಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬುದೂ ಮುಕ್ತಿಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ.

ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ಅದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಆಚಾರ್ಯಮಂಡನನಿಗೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ.

೨೬. ಮಂಡನಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ:

ಮಂಡನನ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾದ್ವೈತ, ಸತ್ತಾದ್ವೈತ, ಭಾವಾದ್ವೈತ - ಈ ಮೂರೂ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಭರ್ತೃಹರಿ ಎಂಬ ವೈಯಾಕರಣನು ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಆದ್ಯಂತರಹಿತವಾದ ಶಬ್ದತತ್ತ್ವವು ಅರ್ಥರೂಪವಾಗಿ ವಿವರ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ತನ್ನ ವಾಕ್ಯಪದೀಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಕೇವಲ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ವಾಗ್ರೂಪದಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (೧೭, ೧೮) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ; ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವು ವಾಗ್ರೂಪವೋ ಪರಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಆಗುವದೆಂಬ ಹೇತುವನ್ನು (೧೮) ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು ವಾಗ್ರೂಪಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ (೧೯) ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಶಬ್ದಾದ್ವೈತವಾದವು. ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ವಾಗ್ರೂಪವು ಅವಶ್ಯವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವದೆಂಬುದು ಶ್ರುತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಶಬ್ದಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವದರಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೩-೨೮) ಎಂದೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಶಬ್ದಾದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಇದಲ್ಲದೆ ವೈಯಾಕರಣರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಸ್ಫೋಟವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮಂಡನನು 'ಸ್ಫೋಟಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು

ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ಫೋಟವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಇರುವದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೩-೨೮) ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾದ ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವವಾದವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರು ಆಚಾರ್ಯರುಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಮಸ್ತಭೇದಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವು **ಸತ್ತಾದ್ವೈತವಾದ**ವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಖಂಡಿಸಿರುವದರಿಂದ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಾದವು ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಡನನು ಈ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಯೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಈ ಆಚಾರ್ಯನು ಸತ್ತಸಾಮಾನ್ಯವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು (೫) ಮಂಡನನು ಹೇಳುತ್ತಾನಾದರೂ ಅದು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಒಕ್ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಹೇಳಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವೈತವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಹಾನಿಯನ್ನು ತರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು **ಭಾವಾದ್ವೈತವಾದವು.** ಈ ವಾದವನ್ನು ಆನಂದವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಂಡನನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. "**ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ**" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಆನಂದವು ಭಾವರೂಪವಾದರೆ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೋ ಧರ್ಮಿಯೋ ಆಗಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದವೆಂದರೆ ದುಃಖಾಭಾವವೆಂದರ್ಥ. ಆನಂದವು ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಭಾವಾದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಈ ಆಚಾರ್ಯನು ಖಂಡಿಸಿ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಾದ್ವೈತವಾದವು ತನಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಸಿದ್ಧಿಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರಪಂಚದ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತ್ಯವು ಎಂದು (೧೫೭) ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಾಭಾವದಿಂದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂಡನನು ಭಾವಾದ್ವೈತವಾದಿಯೆಂದು ಈಗಲೂ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸಂಸೃಷ್ಟಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲಾರದು ಎಂಬ ಮತವನ್ನು ಮಂಡನನು (೩೩) ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ; ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ

ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿದೆ; ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದಾದರೂ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎಂದು (೧೫೪) ಆತನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚಾಭಾವವು ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಮತವೆಂತ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವಾದ್ವೈತವಾದವು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಇತ್ತೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮಂಡನನೂ ಆ ವಾದದವನು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

೨೭. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನವನೆ?

ಆಚಾರ್ಯಮಂಡನನು ಭರ್ತೃಹರಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ವಕಾಲದವರ ವಾದಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಕಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಈತನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನವನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಈತನು ಶಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಾರಿರುವ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವಿರೋಧವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ; ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸವು ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದರೂ ಅದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಸಾರಿರುತ್ತಾನೆ; ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಂಸಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ -ಎಂದಿರುವದನ್ನೇ (ತಸ್ಮಾನ್ನಾವಗತಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಃ ಪ್ರಾಗಿವ ಸಾಂಸಾರಿಕಧರ್ಮಭಾಕ್, ಯಸ್ತು ತಥಾ ನಾಸಾವವಗತಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಃ। ಎಂದು) ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಾಮರ್ಶೆಗಳೆಲ್ಲ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಗ್ರಂಥಕಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವವರೆಗೆ ಮಂಡನನು ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಂಕರರ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿಯಾದರೂ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

೨೮. ಮುಂದಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಮೇಲೆ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಪ್ರಭಾವ:

ಮಂಡನನ ಕಾಲವು ಯಾವದಾದರೂ ಆಗಲಿ, ಆತನ ವಿಚಾರಪ್ರಭಾವವು ಮುಂದಿನ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವು. ಯಾವ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ನೆರಳು ಈಚಿನ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

(೧) ಮಂಡನನು ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟದ್ದು **ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರವನ್ನು** ವೇದಾಂತಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ **ಪ್ರಮಾಣಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು** ನಿರೂಪಣ **-ಮಾಡುವದು, ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ** ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧವುಂಟಾದರೆ ಯಾವದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಮಂಡನನ ಮೇಲು ಪಙ್ಕ್ತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

(೩) **ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿಷಯದಲ್ಲಿ** ಮಂಡನನು ತೆಗೆದ ವಾದವು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆ, ಇಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೪) **ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ವಾದವು** ಮಂಡನನಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಭರದಿಂದ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

(೫) **ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದು?** ಎಂಬುದನ್ನು ವಾದಭೂಮಿಗೆ ತಂದಿಟ್ಟವನೂ ಮಂಡನನೇ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯವೆ, ಜೀವನು ಆಶ್ರಯವೆ?- ಎಂಬುದೊಂದು ವಾದಗ್ರಸ್ತವಿಷಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನು ಮುಕ್ತನಾದಾಗ ಸರ್ವರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವದು- ಎಂದು (೧೨) ಆತನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಮುಕ್ತಿವಾದವೂ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು.

(೬) **ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯ** ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಂಡನನು ಹೆಚ್ಚು ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು ಯಾವ ತೆರನಾದದ್ದು? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆಯೆ? ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯುಂಟೆ? ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗಬಹುದೆ? ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರಬಹುದೆ?- ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೇ ಬೀಜಾವಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(೭) **ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಬಂಧದ** ವಿಚಾರವು ಮಂಡನನಿಂದೀಚೆಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳು ಬೇಕೆ? ಜ್ಞಾನಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗಿರುವದು? ಕರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಮೋಕ್ಷೋಪಕಾರಿ? ಮೋಕ್ಷವಾದಕೂಡಲೆ ಶರೀರಪಾತವಾಗುವದೆ?- ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈಗ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶಂಕರರ ಹಿಂದೆಯೂ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವಿಷಯಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಅವರ ಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಇಷ್ಟವೆಂಬುದನ್ನು ಮಂಡನನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

(೮) ಶಾಸ್ತ್ರವು **ಕಾರ್ಯವನ್ನು** ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗ ಮಂಡನನು ಅನುಸರಿಸಿದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು

ಅವನಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. **ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು** ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ **ಸಂಸರ್ಗ**ವಾಗಲಿ **ಭೇದ**ವಾಗಲಿ ತೋರಬೇಕೆ? ವಾಕ್ಯವು **ಪ್ರವರ್ತಕ**ವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆ?- ಮುಂತಾದವು ಇಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು.

(೯) **ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ವಿಹಿತವೆ, ಅಲ್ಲವೆ?** ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಗೂ ಮಂಡನನೇ ಕಾರಣನು. ಇವು ವಿಧಿಯಲ್ಲ, ಅರ್ಥವಾದಮಾತ್ರ - ಎಂದು ಮಂಡನನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈಚೆಗೆ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿದೆ.

(೧೦) **ಭೇದನಿರಾಸ**ವನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವದನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳ ತಲೆಗೆ ಹತ್ತಿಸಿದವನು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ದ್ರವ್ಯಗುಣಾದಿಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಂಡಿಸಿದ್ದರೂ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ? ಭೇದವು ಭಾವವೆ, ಅಭಾವವೆ?- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಂಡನನಿಂದ ಇತ್ತಿತ್ತ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ವಾಕ್ಕಲಹವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೩. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು - ವಾರ್ತಿಕಗಳು

೨೯. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಯಾರು?

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಈಗ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೆಂಬ ಪರೋಕ್ಷ ನಾಮದಿಂದ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ **ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕವೂ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕವೂ** ಅವರ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯ, ಮಂಡನಮಿಶ್ರ, ಉಮ್ವೇಕ, ಭವಭೂತಿ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಹಲವರ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಪಂಚೀಕರಣವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಮೇಲೆ ವಾರ್ತಿಕವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಕೃತಿಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶಂಕರವಿಜಯಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಂಡನನೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯನಾದನೆಂದು ಒಂದು 'ಶಂಕರವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ; ಮಂಡನನೇ ಬೇರೆ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯನಾಗಿ ಶಿಷ್ಯನಾದ ವಿಶ್ವರೂಪನೇ ಬೇರೆ - ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು 'ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಇರುವದರಿಂದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಏಕಮತವಾಗುವ ಸಂಭವವೇನೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಲಿಲ್ಲ.

೩೦. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರೂ:

ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕವನ್ನೂ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷದ್ವಾರ್ತಿಕವನ್ನೂ ಬರೆದ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಾವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ವಾರ್ತಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಶ್ಲೋಕಗಳು **ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತಾವು ಶ್ರೀಶಂಕರರ ಪಾದಕಮಲವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಅವರ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿಯೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದವರನ್ನೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೆಂದು ಕರೆದು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವದನ್ನೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರಮತವೆಂದು ಸಂಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯಾವ ಮತವಾದರೂ ಇರುವ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಕೃತಿಯೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮತವೆಂದು ಇದರಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರಕ್ಕೆ **ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ**ವೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಸ್ಮೃತಿಗೆ **ಬಾಲಕ್ರೀಡೆ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಬರೆದಿರುವ **ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರೂ** ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಎಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿಯು ವಾರ್ತಿಕಗಳ ಮತ್ತು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೋಲುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದ ಮತ್ತು ಬಾಲಕ್ರೀಡೆಯ ಕರ್ತರಾದ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿರುಚಿ ಯಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾಚಾರ್ಯಪ್ರಸಾದವೂ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವೂ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ (ಮಾ.ಉ. ೧-೧೪, ೮-೨೩, ೯-೪೬) ನಾಡಿಗಳ ಮತ್ತು ಚಕ್ರದ ವಿವರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದನ್ನೂ (ಮಾ.ಉ. ೪-೧೨ ರಿಂದ ೨೧), ಆಸನಾದಿವಿವರಗಳನ್ನೂ ಸಮನಸ್ಕ, ಅಮನಸ್ಕ - ಎಂಬ ಯೋಗದ್ವಯದ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ (ಮಾ.ಉ. ೯-೨೦) ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದವರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆದ ಸುರೇಶ್ವರರಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಹೊಳೆಯದೆ ಇರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಶಬ್ದವನ್ನು ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವವರಿಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು (ಬೃ. ವಾ. ೨-೪-೨೩) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅವರು ಧ್ಯಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರಷ್ಟು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಬಾಲಕ್ರೀಡೆಯನ್ನಾಗಲಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಯೆ? ಎಂಬುದು ವಾದಗ್ರಸ್ತವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ; **ಪಂಚೀಕರಣವಾರ್ತಿಕ**ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುರೇಶ್ವರಕೃತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂಜರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

೩೧. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನಿಗೂ ಸಂಬಂಧ:

ಮಂಡನನೆಂಬಾತನು ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಕನಾಗಿದ್ದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೊಡನೆ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸೋತುಹೋದನೆಂದೂ ಆಮೇಲೆ ಮೊದಲೇ ತಾನು ಶಪಥವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಂತೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಆ ಆಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆದನೆಂದೂ ಮಾಧವೀಯ **ಸಂಕ್ಷೇಪಶಂಕರವಿಜಯ**ದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ನಿಜದ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಅಡಚಣೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಂಡನನು ವಿಧಿವಿವೇಕ, ಭಾವನಾವಿವೇಕ, ಮೀಮಾಂಸಾನುಕ್ರಮಣಿ - ಎಂಬ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವದು ನಿಜ; ಮೀಮಾಂಸಾವಾರ್ತಿಕಕಾರರಾದ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ

ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆ ಆಚಾರ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಾರಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಬರೆದಿರುವ ಮೀಮಾಂಸಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಕೂಡ ವಿಧಿವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಮತಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಇಷ್ಟಸಾಧನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ವಿಧಿಯ ಕೃತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. (ವಿ.ವಿ. ೨೬೯ ರಿಂದ ೨೮೧). ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತನು ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಪರನಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೊಡನೆ ವಾದಿಸಿದನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ತರೋಣ?

ಈ ಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರುಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಚ್ಚುಮಾಡಿಸಿ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಡನನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಅನೇಕಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳನೇಕರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡನಸುರೇಶ್ವರರನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದೇ ಹಿಡಿದಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಎಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯನಲ್ಲ; ಕೆಲವು ಶಂಕರವಿಜಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯನೇ ಈ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯನಾಗಿರಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಆ ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯ, ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ - ಎಂಬವರಿಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿರುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಆಗಲೇ ನಾವು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಮಂಡನಸುರೇಶ್ವರರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಬರೆದವರೂ ಹಲವರುಂಟು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯನು ಶಂಕರರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನವನೆಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಮಂಡನನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದಮೇಲೆಯೇ ತನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಗುರುತುಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂಡನನನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕುವದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಮಂಡನಸುರೇಶ್ವರರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರೇ ಮುಂತಾದವರು ವಾದಿಸಿರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಸಾಧನಯುಕ್ತಿಗಳಿವೆ.

ಇಂಥ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಸಾಮ್ಯಗಳೂ ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯಗಳೂ ಹಲವು ಇರುತ್ತವೆ.* ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರನು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಬಹುಹತ್ತಿರದ

*ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಯಲುಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯಗಳಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು 'ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕದ ಅನುವಾದ'ದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.

ಕಾಲದವನಾದರೆ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಇರುವದು ಸಹಜವೆನಿಸಲಾರದು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಆದರೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಾವು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತಮ್ಮ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದಷ್ಟನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದು ಧಾರಾಳರಾಗಿ ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮಂಡನನೆಂಬುದು ಒಂದು ಗೌರವದ ಬಿರುದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂಡನನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನೇಕರು ಇರಬಹುದಾದರೂ ಮಂಡನಸುರೇಶ್ವರರ ಐಕ್ಯಕಲ್ಪನೆಗೇನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಕೆಲವರ ಮತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಪಕ್ಷವಾದರೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಮ್ಮ ವಾದದ ಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ; ವೇದಾಂತಿ ಮಂಡನನು ಸುರೇಶ್ವಾಚಾರ್ಯನಾದನೆಂದು ಯಾವ ಶಂಕರವಿಜಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮಂಡನನೆಂಬುದು ಬಿರುದಾಗಿದ್ದರೆ ಆಚಾರ್ಯಮಂಡನ, ಮಂಡನಮಿಶ್ರ- ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗ್ರಂಥಕಾರನ ನಿಜನಾಮದ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರಸುರೇಶ್ವರರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ ಒಬ್ಬರ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೊಬ್ಬರು ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಏತಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದು? ಮಂಡನನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆಯಲ್ಲ! ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಮಂಡನನ ಹಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟರೀತಿಯಿಂದ ಖಂಡಿಸಿರುವದೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ವಿಶೇಷವೆಂದೂ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅವರನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದರೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮಂಡನನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಶಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸುರೇಶ್ವರರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಅಯುಕ್ತವೆನಿಸಿರಲಾರದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನೆರವಾದವೆಂಬುದನ್ನೇ ಮಂಡನನು ಶಂಕರಶಿಷ್ಯನಾದನು ಎಂಬ ದಂತಕಥೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಡನನು ವೇದಾಂತಿಯೇ ಆದರೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಧಾಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಾನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಮೀಮಾಂಸಕನೇ ಆಗಿದ್ದು ಬಳಿಕ ಶಂಕರಶಿಷ್ಯನಾದನೆಂಬ ಕಥೆಯೂ ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂಡನಸುರೇಶ್ವರರ

ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ತೊಡಕೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವ ಭಾರವನ್ನು ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಶೋಧಕರಿಗೇ ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಮುಂದೆ ಸಾಗುವೆವು.

೩೨. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಮತ್ತು ವಾರ್ತಿಕಗಳ ಗ್ರಂಥವಿಭಾಗ ಕ್ರಮ:

ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಗುರುಗಳ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ (ನೈ. ಸಿ. ೧-೩) ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿದೆ. ಹೆಸರುವಾಸಿ, ಧನಲಾಭ, ಗೌರವ- ಇವುಗಳಿಗಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ (ನೈ. ಸಿ. ೧-೬) ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಂಡನನ ಖ್ಯಾತಿಯು ಆಗ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹಬ್ಬಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೂ ಅವಶ್ಯವೆಂಬ ವಾದವಿದ್ದದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಇನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಂಗಡದ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮದ ಯಾವ ಸೋಂಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಬರೆದರೋ ಎಂಬಂತೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ "ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ವಾಗಲಾರದೆಂದೂ (ಬ್ರ.ಸಿ. ೧೩೪), ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕುವದೆಂದೂ (ಬ್ರ.ಸಿ. ೩೫) ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ವಿಧಿಯಿಂದಲೋ ಲೋಕಾನುಭವದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೋ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ (ಬ್ರ.ಸಿ. ೧೫೪) ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ವಾದವು ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪರಮವಿರುದ್ಧವೆಂದು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸಾಧನವು (೧-೮) ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ (೧) ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ; (೨) ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ; (೩) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಿ: (೪) ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅಸಂಸರ್ಗಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ (೫) ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಅನೇಕರಸವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪದಾರ್ಥವಿವೇಕವಿಚಾರವು ಉಪಾಯವೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನೂ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಗ್ರಂಥದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಬಯಸದೆ ತಾನೊಂದೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು

ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು **ವಾರ್ತಿಕಗಳ** ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ತೈತ್ತಿರೀಯಕ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವದೇ ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯದ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ '**ವಾರ್ತಿಕ**'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇರಲೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ನಡುನಡುವೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಹೇಳದೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉಕ್ತ (ಹೇಳಿದ್ದು), ಅನುಕ್ತ (ಹೇಳದೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವದು), ದುರುಕ್ತ (ಕ್ರಮವರಿತು ಹೇಳದೆ ಇರುವದು) ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದೇ ವಾರ್ತಿಕದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯಪಙ್ಕ್ತಿಯನ್ನು ವೇದದಂತೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಅಕ್ಷರಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒರೆಹಚ್ಚಿಯೇ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಇವರು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಸಂಬಂಧಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೆಪವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿರುವದು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾರ್ತಿಕಭಾಗದಲ್ಲಿ (೧) ಜ್ಞಾನವು ವಿಧೇಯವೆಂಬ ವಾದ, (೨) ಕರ್ಮವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂಬ ವಾದ, (೩) ಕಾಮವಿಲಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ವಾದ, (೪) ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ವಾದ, (೫) ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ವಾದ, (೬) ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಶೇಷವೆಂಬ ವಾದ, (೭) ವಾಸನಾನಿರೋಧಮನೋನಿರೋಧಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬ ವಾದ, (೮) ವೇದವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯ (ನಿಯೋಗ) ಪರವೆಂಬ ವಾದ, (೯) ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದ- ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದಗಳು ಶಂಕರರ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅವರ ಹಿಂದೆಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೂ ಹಲವು ಹೋಲಿಕೆಗಳಿರುತ್ತವೆ; ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಾರ್ತಿಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೂ ವಾರ್ತಿಕಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಸುರೇಶ್ವರರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಯು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಲಪಡಿಸುವದೇ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಮುಖ್ಯ

ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗುರುಗಳೇ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಲು ಶಕ್ತನಲ್ಲ (ನೈ.ಸಿ. ೧-೫) ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವದು ಔದ್ಧತ್ಯಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗಿದ್ದವರೆಲ್ಲರ ಬಾಯಿಗೂ ಬೀಗವನ್ನು ಹಾಕಿ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಾವುಟವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸುವದೇ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಬಗೆದಿದ್ದರೆಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವು. ಈ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದು ಅವರು ಮಾಡಿರುವ ಹಲವು ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವೆವು.

೩೩. ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ:

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನೇ ಮುಂತಾದವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಗೂ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಯಾರಾದರೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಯಾರೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದಲೋ, ಎಂಬಂತೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದ್ದೇ (ಐಕಾತ್ಮ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಿಃ ನೈ.ಸಿ. ೧-೭, ತತ್ಪ್ರತಿಷೇಧಾತ್ಮಕಮಜ್ಞಾನಮ್ ನೈ.ಸಿ. ೩-೧ ನ ಜಾನಾಮೀತ್ಯವಿದ್ಯಾ ತೈ.ವಾ. ೨-೧೭೬); ಇದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೩೮೫, ೩೮೬; ತೈ.ವಾ. ೧-೭, ೨-೧೭೬) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ನೈ.ಸಿ. ೩-೭; ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೪೨೦) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಸಂಶಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಈ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೪೪೦) ಆಗಾಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಂಬ ಮತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನವು ಅಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಂಸಾರಕಾರಣವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಅದು ಅವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಬಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಹೇಳುವವರ ಮತವನ್ನು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೪೨೧, ನೈ.ಸಿ. ೩-೭) ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದೋ ಅವುಗಳೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕು; ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಏತರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ವಿಶೇಷದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯ; ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದರ ನೆನಪಿರಬೇಕಾದದ್ದೂ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯ. ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವವರಿಗೆ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಹೇಗೆ ಬರಬೇಕು? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೪೧೫, ೪೧೬)ಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೪೨೦) ಎಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಮಂಡನನು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವದೇ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಈ ಅವಿದ್ಯಾಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಪ್ಪಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇನೂ ಅಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ, ಗೀ.ಭಾ. ೧೩-೨೬). ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅಗ್ರಹಣಾದಿರೂಪದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸಂಸ್ಕಾರವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಂಡನನ ಮತವನ್ನು ಎದುರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪಾವಿದ್ಯೆಗಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಈ ವಿವರಣೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಿಂದ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಅದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವೆವು.

೩೪. ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾದ್ವಯವಾದ:

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಮಂಡನನಂತೆಯೇ ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ- ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅಗ್ರಹಣವು ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಈಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಇದು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವಾರ್ತಿಕ (೨-೪-೧೯೯ ರಿಂದ ೨೦೧) ದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾದ್ವೈವಿಧ್ಯಖಂಡನೆಯೇ ಆಧಾರವು. ಅಗ್ರಹಣವು ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಲವು ವಚನಗಳು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದೇ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ **ಅವಿದ್ಯಾದ್ವಯವಾದವನ್ನು** ಖಂಡಿಸಿರುವದು ಸ್ವವಚನವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಓದುಗರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವು ಇದೇ ವಾರ್ತಿಕದ ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೪-೮೮೧) ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದು, ಅನಾತ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಂತುಕವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದು ಹೀಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅವಿದ್ಯೆಗಳಿರುವವೆಂದೂ ನೈಸರ್ಗಿಕಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸುರೇಶ್ವರರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನ, ಸಂಶಯಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ-ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನವೇ, ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ವಿಷಯನು (ಬೃ.ವಾ. ೪-೪-೮೯೨); ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನೈಸರ್ಗಿಕ, ಆಗಂತುಕ- ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೪-೨೦೦) ಎಂಬುದೇ ವಾರ್ತಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವು. ವಾರ್ತಿಕದ ಈ ವಿವೇಚನೆಯು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ

ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಪ್ರವಾಹದಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು.

೩೫. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನುಭವಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ವಾದ:

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾಗಲಿ ಮಂಡನನಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ (ಅಧ್ಯಸ್ತ) ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಿಶದಗೊಳಿಸಿರುವದು ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ. ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮಾಣಾಭಾವ, ಅಪ್ರಮಾಣ- ಇವುಗಳಂತೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅನುಭವಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಸಂ.ವಾ.೧೮೨, ಬೃ.ವಾ.೧-೪-೨೮೨, ನೈ.ಸಿ.೧-೭). ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು?- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ 'ಅರಿಯೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೧೨೧೩, ೧೨೧೪). ಅಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ (ಸಂ. ವಾ. ೧೮೧, ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೫೭), ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೯೫, ತೈ.ವಾ. ೨-೧೭೭) ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಅವಿಚಾರಿತಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೩೩೨. ೩೩೩; ನೈ.ಸಿ. ೨-೧೧೨, ೩-೧೧೩), ಏಕೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಹೀಗೆಂಬುದು ಸುರೇಶ್ವರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಆತ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೂ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಬಂದರೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಿಷಯದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೇ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು? ಅನಾತ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾದದ್ದು, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮರಿಯಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಜ್ಞಾನವು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು, ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವು-ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು

ಹೋಗಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು (ನೈ.ಸಿ. ೩-೧-) ಸುರೇಶ್ವರರು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆಶ್ರಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾದಿಗಳ ತತ್ತ್ವವೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ (ಬೃ.ವಾ. ೧.೪.೪೪೦) ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಬಾಧಕವಿರುವದಿಲ್ಲ.

೩೬. ಅನಾತ್ಮವೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ:

ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಅನಾತ್ಮ- ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ (ತೈ.ವಾ. ೨-೧೭೮) ಗೌಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವಂತರೂಪವು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿತ್ರನಲ್ಲದವನನ್ನು ಅಮಿತ್ರನೆಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ತೈ.ವಾ. ೨-೧೭೯) ಎಂದು ಅವರು ಈ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯವೂ ಜಾಡ್ಯವೂ ತೋರುವದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಇದು ಅನಾತ್ಮವಾಗಿಯೂ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೪೫೭) ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವದೇ ಬಹಳಕಡೆಯಲ್ಲಿ (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೧೪, ೧-೪-೩, ಮಾಂ. ಕಾ.ಭಾ. ೧-೬) ಕಂಡುಬಂದರೂ ಒಮ್ಮೆ (ಈ.ಭಾ. ೧೨) ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆದಿರುವದುಂಟು. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅದನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೨-೧೩೫) ಕರೆದಿರುವರಾದರೂ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕೋ ಏನೋ, ಅದನ್ನು ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೇ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾಬಂದಿದೆ.

೩೭. ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರ:

ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯದಿರುವದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕರೆದದ್ದಲ್ಲದೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ (ಅಧ್ಯಾಸ) ಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಮಿಥ್ಯಾವಿಷಯವನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೇ ಕರೆದದ್ದರಿಂದ ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಈ

ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಆದರೆ ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿಗೆ ವಿಷಯವು ಅಧ್ಯಾಸಾಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ತನ್ನರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಗೊಡದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಸಿಯಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವದೇ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಕೃತ್ಯವು. "ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ" ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎಲ್ಲಿ ತಾನೆ ಇದ್ದೀತು? ಎದುರಿಗಿರುವ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ 'ಬೆಳ್ಳಿ'ಯೆಂಬ ಅರಿವಾಗಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗಿ ಬೇರೆಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅರಿವಾಗಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು, ಬೆಳ್ಳಿ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಕಡೆಯಲ್ಲಂತೂ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'ಯೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪. ೨೭೫, ೨೭೬) ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ" (ಸೂ.ಭಾ. ೪-೧-೫), ಹಗ್ಗದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ, ನಾಶವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ (ಮಾಂ.ಕಾ.ಭಾ. ೨-೩೨) ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದಿರಲಿ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಹುರುಳು ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೩೮೬, ೪೪೦) ಯೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ವಿಶೇಷರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥದ ನೆನಪೂ ಇರಬೇಕೆಂತಲೂ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಮೊದಲು ನೋಡಿರಲೇಬೇಕೆಂತಲೂ ಕೆಲವರು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿತ್ವ, ಜಡತ್ವ-ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಳುಪನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೆನಿಸಲಾರದು. ಬರಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನೆನಪಾದಮಾತ್ರದಿಂದ ಎದುರಿಗಿರುವದನ್ನು 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ'ಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಕರ್ರಗಿದೆಯೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪೂರ್ವಾದಿ ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ! ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವಾಗಲೂ ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ, ಅದೇ ಜಾತಿಯ ಪದಾರ್ಥದ ನೆನಪು- ಇವುಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಅದೃಷ್ಟಾದಿಗಳು

ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದರ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿಬಿಡುವದು ಅನುಭವವಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ (ಬೃ. ವಾ. ೧-೪-೪೧೫ ರಿಂದ ೪೭೧) ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಖ್ಯಾತಿಯು ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾಖ್ಯಾತಿಯು. ಈ ವಾದದ ಬಲದಿಂದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು 'ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ (ತೈ.ವಾ. ೨-೧೭೯), ಮೂಢರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಸದಸದಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ (ತೈ.ವಾ. ೨-೧೮೦); ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೋರುವ ಅನಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುವಾಗಲೂ ಅದು ಅದರ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗ ಆಗಿರುವದು ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ, ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೇ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೯೭೬) ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

३೮. ಪ್ರಮಾಣವಿಮರ್ಶೆ:

ಅಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಬಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೫೭) ಅನುಭವಸಿದ್ಧ- ಎಂಬೀ ತಳಗಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರದ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಹೋಗುತ್ತಲೂ ಬರುತ್ತಲೂ ಇರುವದನ್ನು ಅನುಭವವು ತಾನೊಂದೇ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ (ಸಂ.ವಾ. ೧೦೦೦) ಜ್ಞಾತ, ಅಜ್ಞಾತ ಎಂಬೀ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅನುಭವವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ತೋರುವವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ (ಸಂ.ವಾ. ೧೦೦೧). ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾತವಸ್ತುಗಳ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ (ಸಂ.ವಾ. ೧೮೦೩), ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನು, ಅವನ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಮತ್ತೇನೂ ಬೇಡ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೮೭೦). ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಅಜ್ಞಾತನೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವಾದರೂ (ತೈ. ೨-೪೩೮) ಇಂಥ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿಚಾರಿತವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ ೧-೪-೩೩೩); ಅದು ಇದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾನು ಅರಿಯೆನು ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೧೬). ನಿತ್ಯಾವಗತಿಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೇಗೆ ಬಂತು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಜ್ಞನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ (ನೈ.ಸಿ. ३-೧೧೬); ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿಚಾರಿತವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ನೈ.ಸಿ. ३-೧೧೫).

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವವರೆಗೆ ಆತ್ಮಾನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾತನು; ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸಕಲವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಿ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಾದಿವ್ಯವಹಾರವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು (ಸಂ.ವಾ. ೧೬೨, ೧೦೦೬). ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯನೆಂದೂ (ಸಂ.ವಾ.೧೦೦೨, ಬೃ.ವಾ. ೧-೩-೫೯), ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೇ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೯೪೩) ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಅನುಭವಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥಾನುಭವವಾಗಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ (ತೈ.ವಾ. ೨-೫೨೬). ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬ ಲಾಘವವೂ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಬೃ.ವಾ. ೧-೩-೬೦); ನಿಜವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಒಂದೇ, ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಅದರ ವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಇದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ (ಸಂ.ವಾ. ೧೦೦೭). ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಮೇಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಮಿತಿ (ಅರಿವು) ಎಂಬ ಫಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದ ಈ ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಸಂ.ವಾ. ೧೫೬, ೨೩೦) ಎಂದೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. **ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯಲ್ಲಿ** ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅವಗತಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯಗಳ ತಿರುಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೯. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆ:

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಸುರೇಶ್ವರರೂ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೧-೨೯೬, ೨-೧-೩೪೧). ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿ (ಒಳನೋಟ), ಪರಾಗ್ದೃಷ್ಟಿ (ಹೊರನೋಟ)- ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ನೋಟದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನೋಡುವದೆಲ್ಲವೂ ಪರಾಗ್ದೃಷ್ಟಿಯೇ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೫೬೪); ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಲಾರದು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೪೮೮). ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಳ ವಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಸಂಶಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೯೯, ತೈ.ವಾ.

೨-೬-೬೩). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಉಪಯೋಗವಾಗುವವು (ತೈ.ವಾ. ೨-೩೩೫, ೩೫೬). ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ದೃಶ್ಯಗಳು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೧-೨೯೬); ತನಿಸಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ. ವಾ. ೨-೩-೨೨೨). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬಿವು ಮೂರೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೧-೨೬೪); ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತವಾಗಿ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೧೫೧೭ ರಿಂದ ೧೫೧೯), ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದೆ (ತೈ.ವಾ. ೨-೫೬೪), ಕೇವಲ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೧೫೨೦) ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಗಳಿಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೧೪೨೦), ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೇಶಕಾಲಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೂ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬಾಕಾರದ ವಿಕಲ್ಪಪ್ರತ್ಯಯವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಈ ಆತ್ಮಾನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೩೦೦). ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾವು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ (ತೈ.ವಾ. ೨-೧೭೩, ೧೭೪) ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ- ಎಂಬ ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿರೂಪದಿಂದ ನೋಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾರಣಾತ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದೂ (ತೈ.ವಾ. ೨-೨೩೭) ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ (ತೈ.ವಾ. ೨-೪೪೬ ರಿಂದ ೪೪೮).

ಅವಸ್ಥಾವಿಚಾರವನ್ನು- ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಕೇವಲಾನುಭವಸಿದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೬೭); ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಭಾಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಾನುಭವವಾಗುವದುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೯); ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾರೂಢವಾದ ಅನುಭವವೇ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೩೧೫); ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬಂದು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಆದರೂ ಕನಸಿನೊಳಗಿನ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಭಯಂಕರವಾದ ನೋಟವು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೨-೧೩೨, ೧೩೩); ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅದರಿಂದಾದ ಅಹಂಕಾರವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ನಾನುನನ್ನದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ (ನೈ.ಸಿ. ೩-೬೩); ಆತ್ಮನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ದ್ವೈತರಹಿತನಾಗಿಯೇ ಇರುವನೆಂದು

ತಿಳಿಸುವವಕ್ಕೆ (ಸಂ.ವಾ. ೧೦೮೫, ಬೃ. ವಾ. ೪-೩-೧೯೦೭, ೧೯೨೮)- ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವು ಅವರಿಗೆ ನೆರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪೦. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ದ್ವೈತ:

ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವವರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದ ದ್ವೈತವು ಉಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಆತ್ಮ, ಅವಿದ್ಯೆ - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ವೆಂದೆಣಿಸುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಹೊರನೋಟದ ಫಲವು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೨೯೮, ೩೮೧). ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಅನಾತ್ಮ- ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೭೩೪). ಜ್ಞಾತ, ಅಜ್ಞಾತ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯ- ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ, ಅಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ (ತೈ.ವಾ. ೨-೬೬೬) ಅದರಿಂದಲೇ ಆಗಿವೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿರುವ ಪಂಚಕೋಶಗಳೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ ಪಂಚಕೋಶಗಳೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿವೆ. (ತೈ.ವಾ. ೨-೨೩೪, ೨೩೫). ಇದರಂತೆ ವ್ಯಕ್ತ, ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೨-೧೩೬, ೧-೪-೭೨೩) ಕಾರ್ಯ, ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೨-೧೩೦, ೧-೪-೩೦೯), ವ್ಯಾಕೃತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ (ಬೃ.ವಾ.೧-೩-೨೬೯), ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲವಿಭಾಗವೂ (ಬೃ.ವಾ.೧-೨-೧೨೮) ಆವಿದ್ಯಕವೇ. ಸಾಕ್ಷಿ, ಈಶ್ವರ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೧೫೧) ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು (ಬೃ.ವಾ. ೨-೧. ೪೧೧), ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೧-೨೬೫) ಎಲ್ಲವೂ ಆವಿದ್ಯಕವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತಲೂ ಈ ಸಮಸ್ತಸಂಸಾರವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ವೆಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋದಮೇಲೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯದ ಲೇಶವಾಗಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡೀತೆಂಬ ಶಂಕೆಯೇ ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ.

೪೧. ವಾಕ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ:

ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರಿಂದಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವೂ ಅವಿಚಾರಿತಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವರಿಂದ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೩೩೨) ಅದು ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ

(ಸಂ.ವಾ. ೧೦೦೭). ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮಂಡನನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವು ಅಬಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೪-೩೨೩). ವಿಧಿನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಸಾಧನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ; ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ಮರೆಯನ್ನು ಕಳೆದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳು ತಿಳಿಯದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸು ವವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನುಭವರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು (ನೈ.ಸಿ. ೧-೮೯) ಮರೆಮಾಡಿದಂತಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುವವೆನ್ನುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ನೈ. ಸಿ. ೨-೧೦೫) ಅಂತೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವೇದೋಕ್ತಿಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಬೋಧನ, ಸಂಶಯ, ಬಾಧ-ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೪-೩೨೫, ನೈ.ಸಿ. ೩-೩೫).

೪೨. ವಾಕ್ಯವ್ಯಾಪಾರ:

ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ? ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ? - ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರು ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಾನು, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ - ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ; ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಐಕ್ಯವೆಂಬ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಸಂ.ವಾ. ೮೬೭). ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ತಿಳಿಯಬರುವದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೮೧೮).

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯವು ಸಂಸರ್ಗವನ್ನೋ, ಭೇದವನ್ನೋ ಅಭಾವವನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ "ನೀಲ ಮುತ್ಪಲಮ್" (ನೈದಿಲೆಯು ಕಪ್ಪು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೈದಿಲೆಯೆಂಬ ಹೂವಿನ ಜಾತಿಯೂ ಕಪ್ಪೆಂಬ ಬಣ್ಣವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರು ವವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನೈಲ್ಯ, ಉತ್ಪಲತ್ವ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳ **ಸಂಸರ್ಗವು** ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಯಿತು. "ರಾಜ್ಞಃ ಪುರುಷಃ" (ಆಳುಅರಸಿನವನು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಳಿಗೂ ಅರಸಿಗೂ ಇರುವ ಸ್ವಸ್ವಾಮಿಭಾವವನ್ನು ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲಿ ಅರಸೂ ಆಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲಿರದೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು **ಭೇದರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ**. ಹೀಗೆಯೇ "ಸೌದೆಯಿಂದ ಅನ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದರ '**ಅಪೋಹ**' ಎಂದರೆ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು; ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಎತ್ತು' ಎಂಬ ಮಾತು ಎತ್ತಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಪೋಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಮತದಂತೆ ವಾಕ್ಯವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಒಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅದೂ 'ಅಪೋಹ'ವನ್ನು ಎಂದರೆ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ "ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಭೇದವನ್ನಾಗಲಿ, ಸಂಸರ್ಗವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದ ಕೃತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೫-೧-೨೨,ಬೃ.ವಾ.೧-೪-೧೪೩೧). ಆತ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮ- ಎಂಬಿವು ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವವೂ ಅಲ್ಲ; ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಏತರ ಅಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮರ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನಾಗಲಿ, ಭೇದವನ್ನಾಗಲಿ, ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೋಹವನ್ನಾಗಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ತಪ್ಪಾಯಿತು. (ಸಂ. ವಾ. ೬೨೨-೬೧೦).

ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳೆರಡಕ್ಕೂ **ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ**ವಿರುವದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖಿತ್ವವನ್ನೂ ವಿಶೇಷಣವು ತೊಲಗಿಸುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಎದುರಿಗಿರುವ ನೀನು ನಿರ್ದುಃಖಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಗೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ (ಅರಿಯುವಾತ ನಾಗಿರುವಿಕೆ), ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವ (ಒಳಗಿದ್ದು ನಾನೆಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ)— ಇವುಗಳ

ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಇವಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮಹಾಕಾಶವು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಂತೆ ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೯೦೨, ೨-೧-೨೧, ೩-೫-೯೯, ೪-೪-೯೮೪) ಹೀಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆ ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುವ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪವು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಭೇದ, ಸಂಸರ್ಗ, ಅಪೋಹ- ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪದಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲಿ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲಿ, ಕರೆಯುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಯಿತು. 'ನೈ. ಸಿ. ೩-೨೬, ೨೭; ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೧೪೦೮; ತೈ.ವಾ. ೨-೬೫೮, ೬೫೯). ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ದೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆತ್ಮನು ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಭವಾನುಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೧೪೦೮, ೧೪೦೯.)

ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲವಾದರೆ ಅದನ್ನು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳುತಾನೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸುವವು?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದುಂಟಾಗ ಬಹುದಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನನುಭವಿಸುವವರನ್ನು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕೂಗಿದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವದಲ್ಲವೆ? ಅವರಿಗೆ ಆಗ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೇನೂ ತಿಳಿದಿರು ವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅವಿಚಾರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿದ್ರಾದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಒಂದು ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಾಕ್ಯವು ಕಳೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲೂಬಹುದು; ಆಮೇಲೆ ರೋಗವನ್ನು ಕಳೆದ ಔಷಧಿಯಂತೆ ತಾನೂ ಮಾಯವಾಗಿ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೂ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೂ ಬಹುದು. (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೮೫೯ ರಿಂದ ೮೬೨; ತೈ.ವಾ. ೨-೬೦೨ ರಿಂದ ೬೦೮; ನೈ.ಸಿ. ೩-೧೦೫, ೧೦೬).

೪೩. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರೋಧಪರಿಹಾರ:

ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಂಡನನಂತೆಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತನಂತೆಯೇ ಅವರೂ ಭೇದನಿರಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲ ಅವರ ಅಭ್ಯುಪಗಮವಾದವೇ, ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೂ ಆಗಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರಬಹು ದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದೇ, ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣಸಂಪ್ಲವವಾದವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಸಂ.ವಾ. ೧೦೮೬, ನೈ.ಸಿ. ೩-೮೪) ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ

ಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಿರೋಧವಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವಹಾಗಿಲ್ಲ (ನೈ.ಸಿ. ೩-೮೬, ೩-೯೬; ಬೃ.ವಾ. ೨-೧-೫೮೮) ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಕಾಲ, ಅವಸ್ಥೆ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅವರ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪೪. ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪ:

ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿರುವ ಬಂಧದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವು (ನೈ.ಸಿ. ೧-೨೪); ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕವೂ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ; ನಾನು ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತನು, ಭೇದರಹಿತನು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವಾತನೇ ಜ್ಞಾನಿಯು, ಮುಕ್ತನು. ಅಂಥ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಬದುಕಿರುವಾಗ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೦೨ ರಿಂದ ೩೦೬) ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾದ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಮುಕ್ತಿಯು ಸಾಧನದಿಂದುಂಟಾಗುವದೆಂದಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಬೃ.ವಾ. ೪-೪-೩೦೮)

ಅಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ವಾದವು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂತಾದೀತು?- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೇನೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾತಾತ್ಮನೂ ಸಂಸಾರರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. (ನೈ.ಸಿ. ೩-೭, ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೧೭೮೭, ೪-೪-೧೯೭) ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೧-೧೭೪) ನಿಜವನ್ನರಿತುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಗುಣತ್ರಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಅಜ್ಞಾತಾತ್ಮನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವದು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೪೮೦). ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾತಾತ್ಮನೇ ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಾಗಿ ತೋರುವನೆಂದು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೨-೧೩೬) ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಪರಿಹಾರವು.

ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದು ಹೇಗೆ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಹೇಗೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿದು: ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸ

ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮೇಯದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆಯು ತನ್ನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೪-೯೨೧ರಿಂದ೯೨೩). ಜ್ಞಾನವು ಬರುವದೇ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶವು (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೧೪೯೫). ಈ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಭಾವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು, ಅದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ (ಬೃ.ವಾ.೪-೩-೧೫೨೧).

ಶರೀರವಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಒಂದು, ಸತ್ತಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದು ಒಂದು- ಹೀಗೆ **ಮೋಕ್ಷವು** ಎರಡು ಬಗೆಯೆಂದು (ಬೃ.ವಾ. ೪-೨-೧೦೨) **ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ**ರೆಂಬವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದರು. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಇದನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೧೦೩) "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಚಾರವೇ ಹೊರತು ಮುಕ್ತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲ (ಬೃ. ೪-೪-೩೦೭) ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ದೇಹವು ಬಿದ್ದುಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದಕ್ಕೆ ದೇಹಪಾತವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಕಾರಣಭಾವವನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಮೇಲೆ ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೪-೪-೫೫೮)ಅಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ತೋರುವಾಗಲೂ ಹಗ್ಗದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅದು ಹೋಗುವಾಗಲೂ ಹಗ್ಗವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದಲ್ಲವೆ? (ಬೃ.ವಾ. ೪.೪.೩೫೩-೩೫೪).

ಹೀಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ, ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿ - ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಮುಕ್ತಿಗಳುಂಟೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯುಂಟಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸುರೇಶ್ವರರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ.ವಾ. ೪.೨.೧೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ ಅವರೂ **ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ, ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ** ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿದ್ವಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

೪೫. ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಿಚಾರ:

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರಂತೆ ಸುರೇಶ್ವರರೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ

ಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು "ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿ ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ-ವೆಂದಾಗುವದು" ಎಂದು (ಸಂ. ೧೮೩) ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನುಡಿಗಳಿಂದ ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಆ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಅವರು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ: ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಪುಣ್ಯ, ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಪಾಪನಾಶ, ಅದರಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ಅದರಿಂದ ಸಂಸಾರದ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು-ಹೀಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ; ಬಳಿಕ ವೈರಾಗ್ಯವೂ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ; ಆಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದುವುಗಳನ್ನೂ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಆಗ ಚಿತ್ತವು ಒಳಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ; ಆಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಲು ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. (ನೈ.ಸಿ.೧-೫೨, ಬೃ.ವಾ. ೧-೩-೯೮, ೯೯).

೪೬. ಜ್ಞಾನೇತರಸಾಧನನಿರಾಕರಣ:

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಾಧನವೆಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ, ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯ-ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ನೇರಾಗಿ ಕಾರಣವಾದೀತೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧನವಲ್ಲವೆಂಬವರ ಮತವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನದ ಬದಲಾಗಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವದಾದರೂ ಸಾಧನವು ಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಮತವನ್ನೂ ಅವರು ಕಡುಖಂಡಿತವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಖಂಡನೆಗಳು ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ, ತೈತ್ತಿರೀಯಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ- ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದೇ ಇವುಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನಭೇದವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಖಂಡನಭಾಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೆಲೆಯಿದೆ.

ಹೀಗೆ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಖಂಡನಮಾಡಿರುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ: (೧) ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಚಿತ್ತನಿರೋಧದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ವಾದ;

(೨) ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ವಾದ; (೩) ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಸರ್ಗಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಹೇತುವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಂಸರ್ಗಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಾದ; (೪) ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದರೂ ವಾಸನಾಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಾದ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿ ಧ್ಯಾನವಿಧಿಯನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತುವ ವಾದಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಖಂಡನೆಯು ಬಹುವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೮೪೯, ೮೫೦; ೪-೪-೭೬೭ ರಿಂದ ೭೭೯; ೪-೪-೮೧೧ ರಿಂದ ೮೨೦; ೪-೪-೯೫೩). ಆದರೆ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೬೦೦, ೬೦೩; ತೈ.ವಾ. ೨-೩೪ ರಿಂದ ೩೬; ನೈ.ಸಿ. ೩-೬೮ ರಿಂದ ೭೦) ವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದೇ ಖಂಡನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೪೭. ಶ್ರವಣಾದಿಗಳ ಸ್ಥಾನ:

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದು ಆಗಲಾರದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾದ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಮತವೇನೆಂದರೆ ಶ್ರವಣವನ್ನೂ ಮನನವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಾದಿಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ಶ್ರವಣವು. ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು **ಮನನವು**. ಇವೆರಡರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತನ್ನರಿವಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು. ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶ, ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ, ತನ್ನ ಅರಿವು- ಇವು ಮೂರೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಿರವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತರ್ಕವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ತನಗೇ ಅರಿವುಂಟಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನದ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದರ ಸೋಂಕೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಬೃ.ವಾ. ೨-೪-೨೧೪ ರಿಂದ ೨೨೧; ೨-೫-೧೫, ೧೬). ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶದ ಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಬೃ.ವಾ. ೨-೪-೨೩೩). ಧ್ಯಾನವೂ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕ

ಪರಂಪರಾಸಾಧನವೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಬೃ.ವಾ. ೨-೪-೨೩೪) - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನದಂತೆ ಶ್ರವಣಮನನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಅವೆರಡರ ಫಲವಾದ ಅರಿವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದು ಎಣಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೪೮. ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಅದ್ವೈತ:

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದೇ ಸುರೇಶ್ವರರ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸಿರುವರೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಆತನು ಒಪ್ಪಿರುವ ಶಬ್ದಾದ್ವೈತವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಾರದೆ ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅವ್ಯಾಕೃತದ ಕಾರ್ಯವೇ (ಬೃ. ವಾ. ೧-೪-೩೯೧) ಎಂದು ನುಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ; ಮಂತ್ರಗಳು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿವೆ, ಸ್ಫೋಟರೂಪವಾಗಿವೆಯೆಂದರೆ ವೇದದ ನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ತೈ.ವಾ. ೨-೨೯೮) ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವ್ಯಾವೃತ್ತಾನನುಗತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೭೪೫, ೧೪೪೫; ೪-೩-೩೭೮, ೪-೪-೫೩೯....) ವರ್ಣಿಸಿ ಸತ್ತಾದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ನೇತಿನೇತಿ' ವಾಕ್ಯವು ಭಾವಾಭಾವಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಿಷೇಧಮಾಡುವದರಿಂದ ಅಭಾವನಿಷ್ಠವಲ್ಲ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೩-೧೯೭, ೧೯೮) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಗಳ ಅಭಾವವು ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ ಅದನ್ನೇ 'ನ' ಎಂಬ ಮಾತು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೩-೨೨೯) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಭಾವಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ವಿಹಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಮಂಡನನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ (ಬ್ರ.ಸಿ. ೧೫೫); ಆದರೆ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಶ್ರವಣಮನನಗಳು ವಿಹಿತವಾಗಿವೆಯೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ (ಬೃ.ವಾ. ೨-೪-೨೧೩).

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ನಿರ್ವಿಶೇಷಕೂಟಸ್ಥ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನೇ ಹಲವು ಬಗೆಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನಾವು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೪. ಪದ್ಮಪಾದರು - ಪಂಚಪಾದಿಕೆ

೪೯. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದವರು ಯಾರು?

ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದವರು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬೆಂಬಳಿಯ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರೆಂದು ಹಲವರ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು ಮಾಧವಕೃತ ಶಂಕರ ವಿಜಯದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಕಥೆ ಹೇಗಿರುವದೆಂದರೆ; ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಮೇಲೆ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಗುರುಗಳ ಅನುಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಮಿಕ್ಕ ಶಿಷ್ಯರು ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಗುರುಗಳ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು "ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರಿಂದ ಮಾಡಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅ ರು ಕರ್ಮಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾಗಿದ್ದು ನಿಮ್ಮಿಂದ ವಾದದಲ್ಲಿ ಜಿತರಾದವರು, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೇಗೆ ತಕ್ಕವರಾದಾರು? ತಮ್ಮ ಪ್ರಿಯಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರಾಗಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯರಾಗಲಿ ಭಾಷ್ಯಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಿ" ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಆಗ ಗುರುಗಳು "ಬಹುಜನರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪದ್ಮಪಾದನೇ ಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯಲಿ. ಆದರೆ ಆತನು ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯಕೂಡದು, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಹೊಸ ಶಿಷ್ಯನು ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯುವೆನೆಂದು ಆಗಲೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ" ಎಂದರು. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಈ ಸಮಾಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ "ಈ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆಲ್ಲ ವಿಶ್ವಾಸವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೀನು ಬರೆಯಬೇಕು" ಎಂದು ಕಟ್ಟುಮಾಡಿದರು. ಅದರಂತೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಬರೆದರು. "ಆಚಾರ್ಯರ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ನಾನು ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ತಂದರಲ್ಲ! ಇದು ಎಂಥ ಶೋಚನೀಯವು! ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯದಮೇಲೆ ಯಾರು ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆದರೂ ಅದು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗದಿರಲಿ" ಎಂದು ಶಾಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಇನ್ನು ನಾನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಪಾದಸೇವೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆನು ಎಂದರು. ಶಂಕರರು "ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಯಾದ ಈತನು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯದಂತಾಯಿತಲ್ಲ!" ಎಂಬ ಶೋಕವನ್ನು ಹೇಗೋ ತಡೆದುಕೊಂಡು "ಅಪ್ಪ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗಾದರೂ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆ" ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಪದ್ಮಪಾದರು ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯಟೀಕೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ 'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯೆಂದೂ ಉಳಿದ ಭಾಗಕ್ಕೆ 'ವೃತ್ತಿ'ಯೆಂದೂ ಹೆಸರಾಯಿತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸುರೇಶ್ವರರನ್ನು ಕುರಿತು "ಅಪ್ಪ. ಈ ಪದ್ಮಪಾದನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಐದೇ ಪಾದಗಳು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳೇ, ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವು" ಎಂದು ರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ

ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಪದ್ಮಪಾದರ ಗ್ರಂಥವು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಅವರ ಸೋದರಮಾವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟುಹೋಯಿತು; ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮಗೆ ನೆನಪಿದ್ದಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳಿ ಬರೆಯಿಸಿ ಪದ್ಮಪಾದರ ದುಃಖವನ್ನು ಶಮನಮಾಡಿದರು.

ಮೇಲೆ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಥಾಭಾಗಕ್ಕೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಂಕರವಿಜಯಗಳು ಹಲವು ಇವೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕಥಾಂಶಗಳೂ ಹಲವು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯನ್ನು ಶಂಕರಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರು ಬರೆದರೆಂಬ ಕಿಂವದಂತಿಯು ಮಾಧವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ನಾವು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೂಲಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಕ್ಷಾಚ್ಛಿಷ್ಯರೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಗುರುಗಳ ಹೆಸರನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸೂಚನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ; ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವೆವೆಂಬ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೊರಪಡಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಂತೂ ಪದ್ಮಪಾದರ ಟೀಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸೊಲ್ಲಿನ ಸುಳಿವೂ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಟೀಕೆಗೆ ವಿವರಣವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ **ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು** "ಪಂಚಪಾದಿಕೆಗೆ" ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಶಂಕರವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ "**ವೃತ್ತಿ**"ಯ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯ ಗ್ರಂಥವು ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಐದು ಪಾದಗಳಷ್ಟಾದರೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ ಎತ್ತಿ ಮಾತಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪದ್ಮಪಾದರೆಂಬವರೇ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದರೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅವರು ಯಾವ ಕಾಲದವರು? ಅವರ ಗ್ರಂಥವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಮೊದಲು ರಚಿತವಾಗಿತ್ತು? ಈಗ ಏಕೆ ಹೀಗೆ ಅಪೂರ್ಣಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ?- ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ದೊರೆಯದಿರುವದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮೌನವನ್ನೇ ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೫೦. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಗ್ರಂಥವಿಭಾಗಕ್ರಮ:

ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಇನ್ನೂ ಯಾವದಾದರೂ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರೆ?- ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಆಂತರಿಕಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಖಂಡಗ್ರಂಥದಿಂದಲೇ ಇವರ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು **ವರ್ಣಕ**ಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದಭಾಗವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರದ ಒಂದೊಂದು ಪದದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಇಂಥವೆಂಬುದನ್ನು ಮೂರನೆಯ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಬಂಧಗಳು ಸಂಭವಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೂ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ್ದೂ ಆಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು- ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು "ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ" ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಐದನೆಯ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾದ "ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್" ಎಂಬುದರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ವರ್ಣಕಗಳಿವೆ; ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯಾಗಿ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಆರನೆಯ ವರ್ಣಕವೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವೇದರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಏಳನೆಯ ವರ್ಣಕವೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ "ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್" ಎಂಬ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಎರಡು ವರ್ಣಕಗಳು: ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದೀತು? ಕರ್ಮವನ್ನಲ್ಲವೆ, ಅದು ತಿಳಿಸುವದು?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಎಂಟನೆಯ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದಾದರೂ ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಂಬತ್ತನೆಯ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಟೀಕೆಯು ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವದಾದರೂ ಪೂರ ಗ್ರಂಥವು ದೊರೆತಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೂ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಅಲ್ಪಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಟೀಕಾಕಾರರು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದು, ಹೇಳದಿರುವದನ್ನು ಸೇರಿಸುವದು, ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದು- ಎಂಬ ಮೂರು ದಾರಿಯನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು "**ವಾರ್ತಿಕ**" ವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ನೆರಳು ಈಚಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಹುಬಲವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬುದೇ ಗ್ರಂಥದ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೫೧. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ:

ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಸತ್ಯಾನೃತರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ; ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವುದೇ

ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ (೩೩) ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆಂದೂ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಆಗಲೆ (೩೬) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಮಂಡನನೂ ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ- ಈ ಎರಡನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಬಗೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ "ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತಃ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು **"ಮಿಥ್ಯಾ ಚ ತದಜ್ಞಾನಂ ಚ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಮ್। ಮಿಥ್ಯೇತ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯತೋಚ್ಯತೇ। ಅಜ್ಞಾನಮಿತಿ ಚ ಜಡಾತ್ಮಿಕಾ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿರ್ಜ್ಞಾನಪರ್ಯುದಾಸೇನೋಚ್ಯತೇ। ತನ್ನಿಮಿತ್ತಃ ತದುಪಾದಾನ ಇತ್ಯರ್ಥಃ"॥** (ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು. ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು; ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಜಡರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಯಾವದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವೋ ಎಂದರೆ ಯಾವದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೋ ಅದು ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂದರ್ಥ)- ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾದಾನವೆಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಉಪಾದಾನವೆಂಬ ಮಾತು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಈ ದ್ವೈತೇಂದ್ರಜಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದೋ, ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ" (ಬೃ. ವಾ. ೧-೪-೩೭೧) ಎಂದು ಉಪಾದಾನಶಬ್ದವನ್ನೂ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸುರೇಶ್ವರರೂ ಉಪಾದಾನಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾದಾನವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಿಮಿತ್ತ, ಉಪಾದಾನ, ಹೇತು, ಮೂಲ, ನಿಬಂಧನ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕಾರಣವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವದು ವಾರ್ತಿಕಾರರ ಶೈಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ನೈ.ಸಿ. ಸಂಬಂಧಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಅಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೂ ಅಜ್ಞಾತಾತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಅವರು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುವದೂ ಅವರು ಈಚಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾದಾನವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂಬ ಊಹೆಗೆ ತಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪ ಜಡಶಕ್ತಿ" ಎಂಬ ಮಾತಂತೂ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನೆಲ್ಲ ಹಗಲುಬತ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹುಡುಕಿದರೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ದ್ವೈತೇಂದ್ರಜಾಲಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಾದಾನವು" ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ದ್ವೈತವು ತೋರುತ್ತದೆ - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಅಜ್ಞಾನವು ದ್ವೈತರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಉಪಾದಾನವು ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ

ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಅನಾತ್ಮ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ತಮಃಪ್ರಧಾನನಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೂ ಚಿತ್ಪ್ರಧಾನನಾಗಿ ಚಿದಾತ್ಮರಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನು." (ಬೃ.ವಾ. ೧.೪.೩೭೨) ಮುಂತಾದ ಅವರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಯಥಾಕ್ಷರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದಿಗಳೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ; ಅವರು ಉಪಾದಾನವನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದವನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿದರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಿ ಹೊಸದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವವರಂತೆ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವಿದೆ: **ತಥಾ ಚೋಕ್ತಮವಿದ್ಯೋಪಾದಾನಭೇದವಾದಿಭಿಃ- 'ಅನಾದಿರಪ್ರಯೋಜನಾ ಚಾವಿದ್ಯಾ' ಇತಿ॥** (ಬ್ರ.ಸಿ. ೧೦) ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಯೆಂದೂ ಪ್ರಯೋಜನ ವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಅದು ಭೇದಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ - ಎಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದ ವಾಕ್ಯವು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ 'ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದವು' ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನ ವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶಾಂಕರವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರೆತುಹೋಗಿರಬಹುದೆ? ಇದರ ನಿಜವನ್ನು ಪುರಾತತ್ತ್ವಶೋಧಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೫೨. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾರ್ಯವೂ:

ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು: 'ನಾಮರೂಪ, ಅವ್ಯಾಕೃತ, ಅವಿದ್ಯಾ, ಮಾಯಾ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಅಗ್ರಹಣ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ತಮಸ್ಸು, ಕಾರಣ, ಲಯ, ಶಕ್ತಿ, ಮಹಾಸುಪ್ತಿ, ನಿದ್ರಾ, ಅಕ್ಷರ, ಆಕಾಶ'- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬಹುಬಗೆಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತೀತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವದೇ **ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆ**ಯು. ಚೈತನ್ಯವು ತಾನು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೆಳಗಗೊಡದೆ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ವಿದ್ಯೆ, ಕರ್ಮ, ಪೂರ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಬೆಳಕನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡು ಬರಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರರೂಪದಿಂದ

ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಹಿಂತಡಿಕೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳ ಆಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧ ದಿಂದ ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯಾಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಅಂತಃಕರಣವೆಂದೂ ಪ್ರಾಣವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಪಂ.ಪಾ. ೨೦)

"ಈ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಇದ್ದೇಇರುವದೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಆರದು. ಇದು ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವ್ವರಿಂದಲೇ ಅವು ತೋರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಸಿಬೆಳ್ಳಿಯು ತೋರುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೂ ತೋರಿ ಬಾಧಿತ ವಾದಮೇಲೂ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದರೂ ತೋರಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅವುಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎನ್ನಬೇಕಾಯಿತು. ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತೋರದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ" (ಪಂ. ಪಾ. ೪-೫, ೧೪.)

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುವ ನಾಮರೂಪವನ್ನೂ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೇವೆ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಗ್ರಹಣ, ಅವಿದ್ಯೆ- ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದನ್ನು ಓದುಗರು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಷೇಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿದ್ದೀತೇ ಹೊರತು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಇರಲಾರದು, ಯಾವ ಅತಿಶಯವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು- ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ ಈ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರವರ್ಣನೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿನೋಡಬೇಕು.

೫೩. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ:

ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಚ್ಛಾದಕತ್ವ (ಮುಸುಕಿಕೊಂಡು ತೋರದಂತೆ ಮಾಡುವದು), ಅತದ್ರೂಪಾವಭಾಸಿತ್ವ (ತನ್ನದಲ್ಲದ ರೂಪದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವದು)- ಎಂಬ ಎರಡು ಸ್ವಭಾವಗಳಿರುವವು (ಪಂ. ಪಾ. ೩೦). ಅಹಂಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ

ರೂಪದಿಂದ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವದೇ ಅತದ್ರೂಪಾವಭಾಸಿತ್ವವು, ಅಥವಾ ವಿಕ್ಷೇಪಕಾರಿತ್ವವು. ಇದಕ್ಕೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಬೆಳಗದಂತೆ ಮುಸುಕಿರುವದೇ ಆಚ್ಛಾದಕತ್ವವು. ಇದನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಅಧ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅಂಟಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಇದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅನಿವರ್ಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ನೈಮಿತ್ತಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಭಾವಿಸಬಾರದು (ಪ.ಪಾ. ೫)

ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೆ ಕಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ವಸ್ತು (ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ) ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆದಿದೆ: ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದರೆ ನಾವು ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥವು. ನೆನೆಸಿಕೊಂಡ ಪದಾರ್ಥದ ರೂಪದಂತೆ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ನೆನೆಸಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದರ ಅವಭಾಸವು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ನೋಡದವನಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಯು ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಕಂಡು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡ ಪದಾರ್ಥದ ರೂಪದಂತೆ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು - ಎಂಬುದು ಒಂದರ್ಥ. ಅಥವಾ ನೆನಪಿನ ರೂಪದಂತೆ ರೂಪವುಳ್ಳ ತೋರಿಕೆಯೇ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಂಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವಿದೆ. (ಪಂ.ಪಾ. ೬-೭) ಅಂತೂ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದರ ನೆನಪಿನ ಆಕಾರದ ಜ್ಞಾನವೂ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿ ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥದ ಆಕಾರದ ತೋರಿಕೆಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು- ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ದರಿಂದಲೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥದಾಕಾರದಿಂದಲೂ ಒಳಗೆ ಜ್ಞಾನದಾಕಾರದಿಂದಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ

ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪಕ್ಕಾ 'ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನಭೇದ'ವಾದವೇ ಆಯಿತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು **"ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮಾತಸ್ಮಿಂಸ್ತದ್ಬುದ್ಧಿರಿತ್ಯವೋಚಾಮ"** (ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ) ಎಂದು ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ; ಅವರು ಅವಿದ್ಯಾಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ಅರ್ಥಾಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡ **ಅಧ್ಯಾಸದ್ವಯವಾದವು** ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟ. ಈ ವಾದದ ಪರಿಣಾಮವು ಮುಂದಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವೆವು.

೫೪. ಅಧ್ಯಾಸದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತಭೇದಗಳು:

ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಾದಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಶಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: ಇದನ್ನು ಕೆಲವರು "ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ"; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು "ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವರೋ ಆ ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಧ್ಯಾಸವು" ಎಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರು ಮತಗಳು ಯಾರವು?' - ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ; ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕಕಂಠರಾಗಿಲ್ಲ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ : (೧) ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಕಾರವಾಗಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ, ಅಥವಾ ಹೊರಗಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದು- ಎಂಬ **ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ** ಅಥವಾ **ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತವು** ಮೊದಲನೆಯದು; (೨) ಎರಡನೆಯದು **ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತವು**; (೩) ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ತೋರುವದೆಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಮತವು. ಇಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಮತವು ಯಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ; ಇದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದಿಗಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವರೋ ಅದಕ್ಕೆ **'ಅಧಿಷ್ಠಾನ'** ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದ ಅಧ್ಯಾಸವುಂಟೆ?- ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದದ್ದು ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಶೂನ್ಯವಾದಿ ಬೌದ್ಧರ ಮತವು; ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ **ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದೇ** ನಮ್ಮ ಮತವು- ಎಂದು ಈ

ಟೀಕಾಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.

೫೫. ಅಧ್ಯಾಸದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳು:

ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ಬೆಳ್ಳಿಯ ನೆನಪುಂಟಾಗಿ ಅದು ನೆನಪೆಂಬುದು ಆಗ್ಗೆ ತೋರದೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮತವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ (ಪಂ.ಪಾ. ೮೧೯) ಆಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವೂ ಸೇರಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪೆಂಬ ಅರಿವು ಆಗದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕರಣದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ದುಷ್ಟಕರಣವೂ ಸೇರಿ ಆಗಿರುವ ಒಂದೇ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಾದ ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹುಸಿಬೆಳ್ಳಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾವಿಷಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಬೆಳ್ಳಿಯು ಮಾತ್ರ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿತು' ಎಂದೇ ಬಾಧಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೯-೧೦) ಎಂದು ಪಂಚ ಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಮಿಥ್ಯಾರಜತವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಗಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯ ಜಾತಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ; ಆಗಂತುಕದೋಷದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ್ದು ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ಪಂ.ಪಾ. ೧೩-೧೪) ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುವದೇಕೆ?- ಎಂದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವದೊಂದು ಕಾರಣ, ದೋಷದಿಂದಾಗಿರುವದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ- ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ. ಅಂತೂ ಸಂಸ್ಕಾರ, ದೋಷ, ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗ - ಇವು ಮೂರು ಸೇರಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು **"ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರತ್ರ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ"** ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಟೀಕಾಕಾರರು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕನಸಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸುವದು? ಅಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಉತ್ತರವಿದು: ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಕರಣವಿದೆ, ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ **ದೋಷವಿದೆ**, ಅದೃಷ್ಟವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ **ಸಂಸ್ಕಾರವೂ** ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆದರಿಂದವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ **ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು** ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪಂ.ಪಾ. ೧೦) ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಮನೋಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾದ ದಿಕ್ಕೂ ಆಕಾಶವೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೧೧). ಇಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕೂ ಆಕಾಶವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಲ್ಲವೆ? ಆಗ ಅವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು ಯಾವದು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ತೆಗೆದಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕವಾದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣುಹೊರಳಿಸೋಣ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ತಿಮಿರಾದಿದೋಷಗಳಿರುತ್ತವೆ; ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತದ ಹೋಲಿಕೆಯೆಂಬ ದೋಷವಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವು ಕಾಣದೆ ಮತ್ತೊಂದಂಶವು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಗ್ರಿ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಆತ್ಮನು ಮತ್ತೊಂದು ಕರಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗುವವನಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕರಣದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿರಂಶನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದಂಶವು ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೇಗಾಗಬೇಕು? ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತೋರದೆ ಇರುವದಲ್ಲ!- ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರದಿದ್ದರೆ ಜೀವನು ತೋರದಿರುವಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಜೀವನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದು ಮತ್ತೂ ಅಸಂಭಾವಿತ ವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ **ಅಗ್ರಹಣಾವಿದ್ಯೆ** ಎಂಬ ದೋಷವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. "ಅನೃತೇನ ಹಿ ಪ್ರತ್ಯೂಢಾಃ" (ಛಾ. ೮-೩-೨). 'ಅನೀಶಯಾ ಶೋಚತಿ ಮುಹ್ಯಮಾನಃ' (ಮುಂ. ೩-೧-೨)- ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ **ಶ್ರುತಿಗಳು** ಇಂಥ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮುಸುಕೊಂದುಂಟೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮುಸುಕೊಂದು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು **ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ** ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಅವನ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ದೋಷವಿರುವದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದು (ಪಂ. ೧೪-೧೫)

ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದರೆ ಸಾಲದೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂಬ **ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ**

ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ (೫೨) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಜನರಿಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ದೇಹಾಧ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಅವರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಜೀವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನಾದರೂ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಇದರಂತೆಯೇ ಅನಾದ್ಯ-ವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಅವನು ತನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪಂ. ೧೬-೧೭) ಅಂತೂ ಕಾರಣದೋಷವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಇಷ್ಟೂ ಇರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪಂ. ಪಾ.೧೬) ಎಂಬುದು ಈ ಟೀಕಾಕಾರರ ಮತವು.

ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ರಿತಯಜನ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಹೇಳಿದವರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಚಾರ್ಯರು. ಅಗ್ರಹಣಾವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದೋಷವೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿದವರೂ ಅವರೇ. ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಲವು ಶಂಕಾಸಮಾಧಾನಗಳು ಮೊಳಕೆಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಿವೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮುಂದೆ ಕಾಣಲಿರುವರು.

೫೬. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ:

ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯು ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ, ಅದೇನುಕಾರಣವೋ, ತೀರ ವಿರಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾವು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡು ವಿಕ್ಷೇಪಸಂಸ್ಕಾರದ ರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ ಹಿಂದೆಯೇ (೫೨) ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಿತ್ತು ಎಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುವದು ಅಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವೂ (ಪಂ.ಪಾ. ೧೯) ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಹೆಸರನ್ನೆತ್ತಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಮಾಯೆಯು, ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯು, ಅನಾದಿಯೆಂದು ತೋರಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ **ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆ**ಯೊಂದನ್ನು (ಪಂ.ಪಾ. ೧೫) ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದರೂ ಆ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥಾವಿಚಾರದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವೇಕೆ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೋ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

೫೭. ಜೀವಸ್ವರೂಪ:

ಏಕರಸವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಚ್ಛಿನ್ನರಾಗಿರುವ ಅನಂತಜೀವರುಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೧೫)- ಎಂದು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ:

(೧) **ಸ್ಫಟಿಕದ** ಹತ್ತಿರ ದಾಸಿವಾಳದ ಹೂವಿದ್ದರೆ ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುಣಿಯಾದ ಹೂವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಗುಣವೊಂದೇ ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಬರಿಯ ಬಣ್ಣವೇ ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಹೂವಿಗೆ ಪದ್ಮರಾಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಪ್ರಭೆಯಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಂತೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕೆಂಪು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಚಿದಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜೀವತ್ವವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೨೧).

(೨) **ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು** ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವದು ಮಾತ್ರ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಇದರಂತೆ ನಾನು ಎಂಬದರಲ್ಲಿರುವ ಅನಿದಮಂಶ (ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರದ ಚಿದಂಶ) ವಾದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನು ಬೇರೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಶುಕ್ತಿರಜತದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವು ತೋರದೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೂ ತೋರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳ ಐಕ್ಯವೇ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು. ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕವಾದ ಜೀವನು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವಾದ ಜಡತ್ವವು ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಾನು ಅಹಂಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ; ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗುತ್ತಲೂ ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (ಪಂ.ಪಾ.೨೧-೨೩).

(೩) **ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತವು** ನಿರುಪಾಧಿಕಭ್ರಮೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಹಾವಿನ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೆ ಆದ ಅಹಂಕರ್ತೃತ್ವಾನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಅಹಂಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ **ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯದಿಂದ** ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ. ಸ್ಫಟಿಕದ ಜೊತೆಗೇ ಕೆಂಪೂ ತೋರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಫಟಿಕದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಹಗ್ಗದ ಅರಿವಾದಾಗ ಹಾವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಅಹಂಕರ್ತೃತ್ವದ ಸಂಬಂಧವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ (ಪಂ.ಪಾ. ೨೪) ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(೪) ಹಗ್ಗವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲಕ್ಕಾದರೂ ಹಾವಿನಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಕರ್ಮಗಳು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಘಟದ ಪರಾಮರ್ಶದಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಕರ್ಮಗಳು ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಅಂತಃಕರಣಪರಾಮರ್ಶವಿಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದಾದಿಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆತ್ಮನ ಅಸಂಗತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಘಟಾಕಾಶವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

'ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ; ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವು; ಅದು ಇದಮನಿದಂರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ವಿಷಯಿವಿಷಯಗಳ ಒಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಗ್ರಂಥಿ ಎಂದು ಹೆಸರು (ಪಂ. ಪಾ. ೨೧). ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿದಂಶನಾದ ಆತ್ಮನು ಅವಿಷಯನೇ ಆದರೂ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಯೋಗ್ಯನಾಗುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರಯೋಗ್ಯತೆಯು ಬಂದಮೇಲೆಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ನಾನೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವಾದಮೇಲೆ ಈ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಬರಬೇಕು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವುಂಟಾಗಲಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಯೋಗ್ಯತೆಗೂ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಬೀಜಾಂಕುರ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಅನಾದಿಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಉತ್ತರವು. (ಪಂ.ಪಾ. ೧೭, ೨೪) ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಹಂ (ನಾನು) ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಯವಲ್ಲ; ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವು ಮಾರುಹೋಳೆಯುವಂತೆ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅನಿದಂಚೈತನ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಷಯತ್ವವೆಂಬುದು ಉಪಚಾರದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೨೯) - ಎಂದು ಈ ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಅಗ್ರಹಣಾವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವ ನಾನು, ನಾನೆಂಬುದರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇವೆರಡರ ರೂಪದಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜೀವರೂಪಕ್ಕೇ ಸಂಸಾರಿ, ವಿಜ್ಞಾನಘನ, ಪ್ರಾಜ್ಞ, ಶರೀರಿ, ಶಾರೀರ, ಆತ್ಮ, ಸಂಪ್ರಸಾದ, ಪುರುಷ, ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ- ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ ಮತವು (ಪಂ.ಪಾ. ೨೯).

೫೮. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿವಿಚಾರ:

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವ ಜೀವತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದಲ್ಲದೆ ಹೋಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಆದರೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವು ದೇಹಾದ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ತಾನೆಂಬ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೆಯೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು

ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆತಾನೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ಹೋದೀತು?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬ ಹೊಸದೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಹಂಕಾರಾದಿವಿಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗಲು ಕಾರ್ಯವಾದ ಜೀವತ್ವವೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕ್ಷೇಪಕನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದು ಅನಾದಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನೂ ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬರಿಯ ವಿವೇಕದಿಂದ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವೇನೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಇರುವದನ್ನೇ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲ (ಪಂ.ಪಾ. ೩೭)

ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಾಕ್ಯವು ತೊಲಗಿಸುವ ಪರಿ ಹೇಗೆ? ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಅಂಥ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

೫೯. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ:

"ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಸಕಲ ಲೌಕಿಕವೈದಿಕ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾದೋಷವಿದ್ದರೂ ಅದು ನೈಸರ್ಗಿಕದೋಷವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ಆಯಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಕರಣದೋಷವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಂದು ಶಾಬರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಆಗಂತುಕದೋಷದ ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ಅವಿದ್ಯೆಯಂಥ ನೈಸರ್ಗಿಕದೋಷದ ವಿಷಯವಲ್ಲ (ಪಂ.ಪಾ. ೩೨).

ಶಾಸ್ತ್ರವುಕೂಡ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿ

ಆಗಂತುಕವಾದ ದೋಷವಿರಬಹುದು; ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಪಂ.ಪಾ. ೩೩, ೩೪, ೮೫)- ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಂತೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರ ವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವೂ ಆಗಬಹುದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವೇ ಎಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗಿಂತ ಪಂಚ ಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೬೦. ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕಾಸಮಾಧಾನಗಳು:

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟೀತು? ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ ಶಬ್ದವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗ 'ಈ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದೇನೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ; 'ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಕ್ಷುರಾದೀಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಶಬ್ದವೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಗೆಯುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೮೫). ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರಂತೂ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಬಯಕೆಯಿರಬೇಕೆಂಬ ಶಂಕೆಯೇ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ: ಒಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ತಗ್ಗುತಿಟ್ಟು ಇರುವಂತೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರಬಹುದು; ಆದರೆ ಕೈಯಿಂದ ಮುಟ್ಟಿನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ? ಇದರಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ 'ಈ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರಬಾರದೇಕೆ?"- ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಬಣ್ಣಗಳಿರುವ ಕಾರಣ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಬಹುದು; ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದೋಷವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ

ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆ ಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಾರದಿದ್ದರೂ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ (ಪಂ.ಪಾ. ೮೪, ೮೫).

ವೇದವಾಕ್ಯವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಬೋಧಕವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ತಿಳಿದುಬರುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುವದು?- ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪದಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಕೂಡ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ದೇವದತ್ತನೆ, ಈ ಬಿಳಿಯ ಹಸುವನ್ನು ಕೋಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಾಚ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಅನರ್ಥಕವು ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವಲ್ಲದ ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಎಂದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜನ ಉಂಟು. "ವಷಟ್ಕರ್ತುಃ ಪ್ರಥಮಭಕ್ಷಃ" (ವಷಟ್ಕರ್ತನದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೋಮಶೇಷದ ಭಕ್ಷಣವು) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿಯಾಪದವಿಲ್ಲದೆ ಸಮನ್ವಯ ವಾಗುವದುಂಟು; ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವದ ಸಮನ್ವಯ ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಸಮನ್ವಯ, ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯಸಮನ್ವಯ- ಇವೆರಡೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಮನ್ವಯಗಳಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಸಮನ್ವಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಬಹಳ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳವನೇ ಚಂದ್ರನು' 'ಅವನೇ ಇವನು'- ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರಸವಾದ ಪ್ರಾತಿ ಪದಿಕಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಅನ್ವಯವಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೮೪). ಇದರಂತೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರಂಶವಾದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಮನ್ವಯವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮುಖ್ಯಸಮನ್ವಯವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನೂ ತ್ವಂಪದಾರ್ಥದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನು ಎಂಬುದನ್ನೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೯೫-೯೭).

೭೧. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತರ್ಕವೂ:

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಾದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೇತಕ್ಕೆ? ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ?- ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು: ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೂ ಅಸಂಭಾವನೆ (ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರಲಾರೆನೆಂದು ಭಾವನೆ), ವಿಪರೀತಭಾವನೆ (ನಾನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು)- ಇವುಗಳು **ಅನುಭವರೂಪವಾದಫಲವುಂಟಾಗದಂತೆ** ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಳೆದು ನಿಶ್ಚಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೇ **ತರ್ಕ**ದ ಪ್ರಯೋಜನವು (ಪಂ.ಪಾ. ೩೯). ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಶಬ್ದದಿಂದಾಗುವ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. **ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯ** ಸಹಾಯದಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಜ್ಞಾನಗಳ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೬೯).

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ **ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವೂ** ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೊಂದು ಉಪಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೭೬). ಹೇಗೆಂದರೆ "ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ" ಎಂಬ (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೨) ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ" (ತೈ. ೮೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ "ಯಾವದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳಾಗುವವೆಂದು ನಂಬಬಹುದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಾದಿಗಳೇ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ **ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ** ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ (ಪಂ. ಪಾ. ೭೯) ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಾದ್ರೂಪವಾದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ **ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ**ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದಲ್ಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅನುಭವವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೮೦).

ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ **ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನುಮಾನ**ವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. **ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟವಾದ ಅನುಮಾನ**ವನ್ನು ಕೂಡ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಒಂದಿರಬೇಕಷ್ಟೆ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟವಾದ ಅನುಮಾನವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ತೋರಿಸಲಾರದು ಎಂಬುದೇ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕವು

ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅದು ಉಪಕರಣವಾದರೂ ಹೇಗಾದೀತು?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯು ನೇರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವದೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವಾದವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ತುತಿನಿಂದೆಗಳನ್ನೊದಗಿಸಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಮೃದಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಭಾವನಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು 'ಉಪಕರಣ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೊಂದಿರಬೇಕು, ಆ ಕಾರಣವು ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣವು ಒಂದೊ, ಅನೇಕವೊ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತರ್ಕದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಏಕವಚನವೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಒಂದೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ಅದು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇತುವಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತಿಸಮನ್ವಿತಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಲಕ್ಷಣವೂ ಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೭೯,೮೦,೮೧).

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಗಳು, ಅನುಭವ- ಇವನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ಅನುಭವವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಹೊಳೆಯದೆ ಇರಲಾರದು.

೭೨. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಾದಿವಿಭಾಗ:

ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಇದಮಂಶದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ವ್ಯಾಪಾರವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಕರ್ಮಕವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವಾದ ಕರ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಜ್ಞೇಯದೊಡನೆ ಉಂಟಾದ **ಸಂಬಂಧವು**. ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ **ಅಪರೋಕ್ಷ**ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದುಂಟಾದ ವಿಶೇಷವೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ **ವಿಷಯಾನುಭವವು**. ವಿಷಯದ **ಅಪರೋಕ್ಷವೂ** ಈ ಅನುಭವವೂ ಒಂದೇ; ಇದಕ್ಕೆ **ಫಲ**ವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಅಂತೂ ಅಹಂಕರ್ತೃವು ತನ್ನ ಅಂಶವಾದ ಚೈತನ್ಯಬಲದಿಂದೊಡಗೂಡಿ **ಪ್ರಮಾತೃ**ವೆಂದೂ ಬುದ್ಧಿಸ್ಥವಾದ ವಿಷಯವನ್ನರಿಯುವವನೆಂದೂ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗಾಗುವ ಅನುಭವವು

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಕಾರಕಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಪಡೆದ ದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೊಬ್ಬನದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ವಿಷಯವೂ ಅವನಿಗೇ ಅಪರೋಕ್ಷವೆನಿಸುತ್ತದೆ (ಪಂ. ಪಾ. ೨೪).

ಈಚಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ರಮವನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಅವಗತಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಇದನ್ನು ವಾಚಕರು ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಮೇಲೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾದೀತು.

೬೩. ಮುಕ್ತಿವಿಚಾರ:

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸ್ಯವೆಂದೂ ಜ್ಞೇಯವೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು ಜೀವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿರುವದು. ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಹೊರಟ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೊದಲು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಪ್ರಪಂಚತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯದೆ ಇಂಥಿಂಥ ಉಪಾಧಿಯಿಂದೊಡ ಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಫಲವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣವಾಕ್ಯಗಳೂ **ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು** ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಹೊರಟವುಗಳೆಂದಾಯಿತು (ಪಂ.ಪಾ. ೪೦). ಪ್ರಾಣೋ ಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೂಡ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವರಿಗಾಗಿಯೇ ಬಂದಿವೆ- ಎಂಬುದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ ಮತವು. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಅನುಭವ ವೊಂದುಂಟಾಗಬೇಕೆಂಬುದು (೬೧) ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಗ್ರಹಣಾವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವದಾದರೆ **ಅಹಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಿಯು** ಆ ಕೂಡಲೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡಬೇಕಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವಿದು: ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹಾವಿನ ಅಂಜಿಕೆಯು ಹೋದಮೇಲೂ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ನಡುಕವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಗ್ರಹಣವು ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಗ್ರಂಥಿಗೂ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಉತ್ತರವು ಹಿಂದೆ (೨೩) ವಾಚಕರು ಕಂಡಿರುವ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೂ ಕರ್ತವ್ಯವಿದೆ ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ವಿಷಯವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಅಭಿಮಾನವಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ತಿಮಿರದಿಂದಾದ ಚಂದ್ರದ್ವಯದಂತೆ **ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮದ ಶೇಷದಿಂದ** ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಹೊರತು ಆಮೇಲೆ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ (ಪಂ. ಪಾ. ೯೯) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಹಂಕಾರಗ್ರಂಥಿಯಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯೆನಿಸುವದು ಹೇಗೆ? ಆ ಗ್ರಂಥಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ಹೇಗಾದೀತು?- ಎಂಬ ಕಗ್ಗಂಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಗುವದೆಂದೂ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ತಾನೇ ಹೋಗಿಬಿಡುವದೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

೭೪. ಜ್ಞಾನಸಾಧನ:

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಧಿಗಳುಕೂಡ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದೆ ಕಲ್ಲಿನಮೇಲೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಕತ್ತಿಯಂತೆ ಮೊಂಡಾಗುವವು. ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಅರ್ಥವಾದವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಹೊಗಳುವದರ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಬಹಿರ್ಮುಖತ್ವವನ್ನು ತಡೆಯುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಒಂದಿಷ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವು ವಿಧಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮನನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದೂ ಶಾರೀರಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡುವದೂ ಶ್ರವಣವು; ವಸ್ತು ಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ **ದುಂದುಭಿದೃಷ್ಟಾಂತವೇ** ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಲಯವಿಚಾರವನ್ನೂ ಕಾರ್ಯವು ವಾಚಾರಂಭಣವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಯುಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವಾದವನ್ನೂ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವದು **ಮನನವು**; ಮನನದಿಂದ ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದು **ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು**. ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವಲ್ಲ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವಾದಮೇಲೆ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ವಿಜ್ಞಾನಘನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ **ಅನುಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ**. "ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿ ಪತಿಯು ಪ್ರಿಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ 'ಕಾಣಬೇಕು, ಕೇಳಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯವು ಅರ್ಹ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇ ಹೊರತು ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಲ್ಲ (ಪಂ.ಪಾ. ೯೩-೯೪).

೭೫. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿನಿರಾಸಃ

ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವಕ್ಕಾಗಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರೆಂಬುದು ತಾನೇ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರೂ ಮಂಡನನಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೧) ಶಬ್ದಜನ್ಯಜ್ಞಾನ, (೨) ಶಬ್ದಜನ್ಯಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸ, (೩) ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನನುಸರಿಸುವ ಧ್ಯಾನ, (೪) ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂಬ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ, (೫) ಶಬ್ದಜನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು- ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿನಿರಾಸವಿಚಾರದ ಸಾರಾಂಶವು (ಪಂ.ಪಾ. ೮೭-೮೯). ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಂತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಇಳಿದಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗಲೂ ಕೆಲವು ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡಿರುವ ಪಕ್ಷಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ : (೧) ಕರ್ಮಾರ್ಥಕ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ತೋರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಏಕೆ?- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯೂ ವಿಧಿಯಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವವರ ಪಕ್ಷ; (೨) ವೇದವು ಕಾರ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದೂ ಕಾರ್ಯಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯ ಎಂಬವರ ಪಕ್ಷ; (೩) ಅನಾತ್ಮಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಆತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷ; (೪) ಶಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷ; (೫) ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷ (ಪಂ.ಪಾ. ೪೨ ರಿಂದ ೪೭).

ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದಲಾಗಲಿ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲಾಗಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ಪಂ.ಪಾ. ೪೬, ೮೭, ೮೮) ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಂಟೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣವೇ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿಧಿಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ; ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಬೇಕೆನ್ನುವವರು ತಾವೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು (ಪಂ.ಪಾ. ೪೬) ಸ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಮತವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ರಹಸ್ಯವೇನೋ ತಿಳಿಯದು.

೬೬. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಸ್ಥಾನ:

ಪಂಪಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಆಗಲೇ ತೋರಿರಬೇಕು. ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು, ವಾಕ್ಯಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಹಿಂದಿನ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣದಿರುವ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೇರಳ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಟೀಕೆಯ ಹಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈಚೆನವರು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅದ್ವೈತವಿರೋಧಿಗಳೂ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊಡೆದಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದ ಹಲವು ವೃತ್ತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ; ಇಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡುವದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭವುಂಟು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೫. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯ - ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ

೬೭. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಯಾರು?

ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಿಂದೀಚೆಗೆ ಭೇದಾಭೇದಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದವರು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು. ಅವರ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ವಾರಾಣಸಿಯ ಚೌಖಂಬಾ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ವಿಷಯವಾಗಿ ಏನೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಯಾರು? ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಅನ್ವೇಷಣೀಯವಾಗಿ ಇದೆ. ಭಾಸ್ಕರರೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತಭಾಸ್ಕರರು ಇಂಥವರೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಹಚ್ಚುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. **ಮಾಧವೀಯ ಶಂಕರವಿಜಯದಲ್ಲಿ** ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ವಿವಾದವು ನಡೆದಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಾಸ್ಕರಖಂಡನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ **ವಿವರಣದ ಸರಣಿಯನ್ನೇ** ಅನುಸರಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವವರೂ ಪ್ರಕೃತ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಎಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಈ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಖಂಡನೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರವಿಜಯದಲ್ಲಿ ವೇದಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ **ಭಟ್ಟಭಾಸ್ಕರರೂ** ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳಾದ ಪ್ರಕೃತಭಾಸ್ಕರರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಎಂದು ಬರೆದಿದೆ. ಆ ವೇದಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಇದರ ನಿಜವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇದಂತಿರಲಿ. ಪ್ರಕೃತಭಾಸ್ಕರರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ, ಪಂಚಪಾದಿಕೆ- ಇವುಗಳ ಹಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಮೇಲೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಿವರಣಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಖಂಡಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಈ ಭಾಸ್ಕರಚಾರ್ಯರು ಪಂಚ ಪಾದಿಕೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೂ ವಿವರಣದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಡುವಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಖಂಡಿತ. ವಿವರಣದಿಂದೀಚೆಗೆ ಅನೇಕರು ಭಾಸ್ಕರರನ್ನು ಖಂಡನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ, ಮನುಸ್ಮೃತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದ **ಕುಲ್ಲೂಕಭಟ್ಟನು** "ಭಗವದ್ಭಾಸ್ಕರೀಯ ದರ್ಶನ" ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಮತ್ತೇನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾಲವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನತತ್ತ್ವಶೋಧಕರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಮುಂತೆರಳುವೆವು.

೭೮. ಗ್ರಂಥದ ವಿಭಾಗಕ್ರಮ:

ಭಾಸ್ಕರರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಇದ್ದವೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿದೆ. "ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದ, ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯವಾದ- ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ" (ಪು. ೮೪) ಎಂದು ತಾವೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರಮತವನ್ನು ದ್ವೈತಿಗಳೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುವವರಿಂದಲೂ ಇವರು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಕ್ಕೂ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವದು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವೊಂದೇ. ಇದು ಈಗ ಅಚ್ಚಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಶುದ್ಧಭೂಯಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಭಾಸ್ಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇವರು ತಾವೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ (ಪು. ೮) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ **ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ** ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಮೃತಿವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಪರಮತನಿರಾಕರಣವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನೂ **ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ** ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸಾರಗತಿ, ಜೀವನ ಅವಸ್ಥಾಭೇಧಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮದ ತತ್ತ್ವ, ಉಪಾಸನೆಯ ಭೇದಾಭೇದವಿಚಾರ, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ - ಇಷ್ಟನ್ನು **ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ** ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದ ವಿವರವನ್ನೂ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ **ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ** ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವರ ದೂಷಣೆಯನ್ನು ಬರೆದುಕೊಂಡೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

೭೯. ವೃತ್ತಿಕಾರರು, ವಾಕ್ಯಕಾರರು:

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಭೇದಾಭೇದಮತವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಮಾಡುವದೇ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅಡಿಗಡಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. "ಸೂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದು ಯಾರು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವರೋ ಅವರ ಮತದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದೆ" ಎಂದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಹಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಗುರಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿ ಅವರು ಶಂಕರರ

ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಈಚಿನವರು ಕೆಲವರು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಮಾರ್ಗ'ವೆಂದು ಶಾಂಕರಮತವನ್ನು ಅವರು ಕರೆದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಷ್ಟುಹೊತ್ತಿಗೆ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಹಳ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದೂ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಎಣಿಸಿದ್ದರೆಂದೂ ತೋರದೆ ಇರದು.

ಆದರೆ ಭಾಸ್ಕರರು ಯಾವ ಪಂಥವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೆಂದು ಎಣಿಸಿದ್ದರು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾದ್ಗುರುಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಭೇದಾಭೇದಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದ **ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರ** ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಲವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ; ಕೆಲವು ಇದ್ದರೂ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ತಮ್ಮ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಂಪ್ರದಾಯಾಗತವೆಂದೂ (ಪು. ೩೯) * ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮಾಯಾವಾದವು ಇತ್ತೀಚಿನದೆಂದೂ (ಪು. ೪೧, ೮೫, ೯೩) ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. **ಆಶ್ಮರಥ್ಯರು** ಜೀವಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೂ ಆ ಮತವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು **ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನರ** ಮತದಲ್ಲಿಯೂ (ಬ್ರ.ಸೂ. ೧-೪-೨೧) ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಅದೇ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಪಂಗಡಗಳಿದ್ದವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಯಾರಾದರೂ ಇದ್ದರೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಈಗ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವವರು ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುವದು. **"ಅಯಮೇವ ಛಾನ್ದೋಗ್ಯೇ ವಾಕ್ಯಕಾರವೃತ್ತಿಕಾರಾಭ್ಯಾಂ ಸಮ್ಪ್ರದಾಯಮತಃ ಸಮಾಶ್ರಿತಃ। ತಥಾ ಚ ವಾಕ್ಯಮ್ ಪರಿಣಾಮಸ್ತು ಸ್ಯಾತ್ ದಧ್ಯಾದಿವದಿತಿ॥"** - (ಪು. ೮೫) ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಮತವನ್ನೇ ವಾಕ್ಯಕಾರರೂ ವೃತ್ತಿಕಾರರೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯಕಾರರು 'ಮೊಸರೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದೇ ಸರಿ' ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ- ಎಂಬುದು ಈ ವಚನದ ಅರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ **ವಾಕ್ಯಕಾರರು** ಯಾರು? **ವೃತ್ತಿಕಾರರು** ಯಾರು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವು. ಏಕೆಂದರೆ **ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯ**ರೆಂಬವರೊಬ್ಬರು ಛಾಂದೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದು **ಆನಂದಗಿರೀಯ** ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿದೆ; ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯರನ್ನು 'ಆಗಮವಿದ'ರೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಗೌರವಿಸಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರು

* ಭಾಸ್ಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವರ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳಾದ ವೃತ್ತಿಕಾರರೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು "ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥೋ ಽಮೃತತ್ವಮೇತಿ" (ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥನಾದವನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥನು ಯಾವ ಆಶ್ರಮದವನಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂದಿದ್ದ **ವೃತ್ತಿಕಾರರೊಬ್ಬರ** ಮತವನ್ನು **ಛಾಂದೋಗ್ಯ**ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪು. ೧೧೬) ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಪು. ೨೦೫), ಛಾಂದೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮುಚ್ಚಯಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ವೃತ್ತಿಕಾರರೂ ಇದ್ದರೆಂದು **ಆನಂದಗಿರೀಯ** ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ (ಪು. ೪) ತಿಳಿಯಬರುವವದರಿಂದಲೂ ಅವರೇ ಭಾಸ್ಕರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತರಾಗಿದ್ದ ವೃತ್ತಿಕಾರರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವರ ಮತವನ್ನೇ ಭಾಸ್ಕರರು ಈಚೆಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರೋ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೂ ಒಬ್ಬ ಭೇದಾಭೇದವೃತ್ತಿಕಾರರೂ ಇದ್ದರೋ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರವೇನೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು **ವಾಕ್ಯಕಾರ**ರೆಂಬುವರು ಯಾರು? ಅವರು **ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿ** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನವರೆಂದು ಭಾಮತೀವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ **ಕಲ್ಪತರು**ವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಕಾರರ ವಚನದಲ್ಲಿ **'ದಧ್ಯಾದಿವತ್'** ಎಂಬ ಮಾತು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಕಾರ್ಯವು 'ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ' (ಕ.ತ.ಪು. ೪೨೯) ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಕಾರ್ಯವು ಸತ್ಯವೆಂಬುದೇ ಭಾಸ್ಕರಮತವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿಯು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದವನೆಂದು ಅವರು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪಿರಲಾರರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಕಾರರ ವಿಚಾರವೂ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ಧಾರವಾಗತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ.

೭೦. ಭಾಸ್ಕರಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ:

ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ"- ಎಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಯಾವದು? ಅದರ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಯಾವದು? ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು? ಇಲ್ಲಿ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕು- ಎಂದಿದೆಯಲ್ಲ, ಯಾವದರ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು?- ಈ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಸ್ಕರರು ಹಿಂದಿನ ಶಂಕರಮಂಡನಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ; ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ದೊಡ್ಡದು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಜಗತ್ಕಾರಣವು; ಜಗತ್ತನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಜಗತ್ಕಾರಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಏತಕ್ಕೆ?- ಎಂದರೆ ಅದರ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂಬ

ಬಗ್ಗೆ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದು ತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣ, ಕಾರ್ಯ, ಜೀವ ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪವಳ್ಳಿದ್ದು ಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಮೂರನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರರ ಮತವು.

ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರಾಕಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೬೪, ೧೬೫). ಆದರೆ ಅದು ಆಗಲೂ ತನ್ನ ಕಾರಣರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ನಾಮರೂಪಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚಾತ್ಮಕವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು (ಪು. ೧೬೫) ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವಾಗ ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಗ್ಯ, ನಿಯಂತೃ, ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಇದಿಷ್ಟೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಲ್ಲ (ಪು. ೧೬೬), ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೬೯).

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ರೂಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಉಪಾಸಕರಿಗಾಗಿ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಯಾವವಾದರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಬಹುದು. (ಪು. ೨೯). ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೂಪವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೂ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ (ಪು. ೨೯).

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಗುಣ, ನಿರ್ಗುಣ- ಎಂಬ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಪಹತಪಾಪತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲವೋ ಅವನೇ ಸಂಸಾರಿ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಗುಣಗುಣಿಗಳು ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥೂಲ, ಅನಣು- ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವದು ಅದು ನಿರ್ಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ಗುಣಕೃತವಾದ ನಾನಾತ್ವವು ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೩೮)

೭೧. ಭಾಸ್ಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ:

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಭೋಕ್ತೃಶಕ್ತಿ, ಭೋಗ್ಯಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಭೋಕ್ತೃಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಭೋಗ್ಯಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. (ಪು. ೧೦೫). ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಯಮನಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೦೬).

ಸಮುದ್ರರೂಪದಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅಲೆಗಳು ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವಂತೆ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಪು. ೯೨).

ಸೂರ್ಯನು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ರಶ್ಮಿಗಳನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿ ಮುಳುಗುವಾಗ ಹಿಂದಕ್ಕೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆಡಹಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವದೇ **ವಿಕ್ಷೇಪವು**, ಒಳಕ್ಕೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ **ಸಂಹಾರವು** (ಪು. ೮೫, ೯೬). ಬ್ರಹ್ಮವು ಜನ್ಮರಹಿತವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ತಾನೇ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ (ಪು. ೮೫) ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಬಟ್ಟೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ನೂಲುಗಳ ಹಾಗೆ ಶಕ್ತಿವಿಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ **ಪರಿಣಾಮವು** (ಪು. ೯೬). ನಿರವಯವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವೆಲ್ಲಿಯದೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ನಿರವಯವಿಗಳಾದ ಅವಯವಗಳೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವವೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಅವಯವಗಳಿಗೂ ಬೇರೆ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ (ಪು. ೯೬). ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇವೆ, ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ **ಪರಿಣಾಮಶಕ್ತಿಯೂ** ಇದೆ ಎಂದೂ ಆದರೂ ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ತರ್ಕಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದೇ ಕಷ್ಟ ವಾಗಿರುವಾಗ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಷ್ಟೆಂದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಯೇವು? (ಪು. ೯೭, ೧೦೪)

೭೨. ಭಾಸ್ಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವಸ್ವರೂಪ:

ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರಣರೂಪ, ಕಾರ್ಯರೂಪ- ಇವೆರಡರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅದರ ಜೀವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವೆವು. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಕಾರವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತಭಿನ್ನನೂ ಅಲ್ಲ (ಪು. ೮೩, ೧೩೪); ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮದ **ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ**. ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾಲು- ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ; ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವದೇ ಅಂಶವು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಕರ್ಣರಂಧ್ರದಂತೆಯೂ ವಾಯುವಿಗೆ ಪ್ರಾಣದಂತೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕಾಮಾದಿವೃತ್ತಿಗಳಂತೆಯೂ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಶನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಿಡಿಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿವರಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು (ಪು. ೧೪೧).

ಜೀವನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ **ಭೇದಾಭೇದವಿರುತ್ತದೆ** (ಪು. ೧೪೧). ಇಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು, ಭೇದವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದದ್ದು (ಪು. ೧೪೧, ೨೪೩);

ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭೇದವು ನಿತ್ಯ, ಭೇದವು ಪ್ರವಾಹನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಉಪಾಧಿಸಂತತಿಯಿರುವವರೆಗೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ (ಪು. ೧೬೨). ಸೂರ್ಯಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಉಪಾಧಿಯಾದ ಜಲದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ಜೀವನು ಉಪಾಧಿಪರತಂತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೬೮). ಯಾವ ಜೀವನೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ, ಜೀವರುಗಳು ಮಾತ್ರ ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಒಬ್ಬರು ಭಿನ್ನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೭೫).

ಜೀವನಿಗೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗುವ ಜನನಮರಣಗಳಿಂದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೩೪), ಅವನು ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ್ದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೩೪). ಅವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೧೩೫). ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅವನು ಅಣುವಾಗಿಯೂ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ; ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ವಿಭುವಾಗಿಯೂ ಅಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೧೩೭, ೧೩೯). ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಅವನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೧೪೦); ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೪೦, ೧೪೧). ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಜೀವನ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು (ಪು. ೧೪೨)

೭೩. ಭಾಸ್ಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ:

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ವೇದಕರ್ತನು ಇಂಥವನೆಂದು ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಕಾರನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಂದರ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅನಧಿಗತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೂ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವು - ಎಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರರ ಮತ (ಪು. ೬೫). ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವೇ ಕಾರಣ; ಅದು ಕಾರ್ಯಪರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಬಹುದು- ಎಂದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯನಿಯೋಗವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಯೋಗವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಭಾವನಾವಾದವೇ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೧೩-೧೫). ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಂಬುವಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ನಂಬಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪು. ೬೫); ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಸೇಶ್ವರಮೀಮಾಂಸಕರನ್ನು ಹೆದರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪು. ೬೫). ನಿತ್ಯಪರಮಾತ್ಮನ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದವೂ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ಪು. ೬೫).

ಅಂತೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ (ಪು. ೮,೨೨) ವೆಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

೭೪. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತರ್ಕವೂ:

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ- ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು- ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪು. ೧೯, ೨೯, ೪೫). ಆಗಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂಥ ತರ್ಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಪ್ರತಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಮಾಡುವ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೮೯, ೯೦, ೯೨, ೧೦೪) - ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತ. ನೂರು ವಚನಗಳಿಂದಲೂ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು- ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಅವರು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರಾದರೂ (ಪು. ೨೪೯) ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಮೇಲೆ ಬರುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಶ್ರುತಿವಚನವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕವನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದಸರಣಿಯು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಕರಣೀಯವಾಗಿ ತೋರಿದ್ದು ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಾದಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

೭೫. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂಬುದೇ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು. ಪ್ರಲಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವು ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ (ಪು. ೯೩-೯೫) ಸದ್ರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಇರವು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಪು. ೯೬) ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ಪ್ರಲಯವು. ಇರುವದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯು (ಪು. ೬೧, ೭೪). ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ, ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ; ಭೇದಾಭೇದವೇ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಾಗುವ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇರುತ್ತವೆ; ಶಕ್ತಿ

ಶಕ್ತಿವಂತರಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಭೇದಾಭೇದವೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ (ಪು. ೧೦೧). ಆಲದಬೀಜದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರ್ಯವು ತಕ್ಕ ನಿಮಿತ್ತವುಂಟಾದ ಕೂಡಲೆ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವ ಪುಂಸ್ತ್ವವೇ ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ಕಾರಣದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರ್ಯವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು (ಪು. ೧೦೨).

ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವ್ಯಾಕೃತ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿಸುವದು ಅವನ ಲೀಲಾಮಾತ್ರವು; ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಗಳು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ "ಸೃಷ್ಟಿ ಏತಕ್ಕೆ ಆಗುವದು? ಈಶ್ವರನಿಗೆ ವಿಷಮಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ ವೈಷಮ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೬೫, ೧೦೬, ೧೦೭).

ಚೇತನವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿದೆ. ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಣಾಮವಾದವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

೭೬. ಭೇದಾಭೇದವಾದ

ಭಾಸ್ಕರಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜೀವರಿಗೂ ಭೇದಾಭೇದವಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಭೇದಾಭೇದವಿದೆ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ, ಶಕ್ತಿಶಕ್ತಿವಂತರಿಗೆ, ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ, ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಾಭೇದವೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು (ಪು. ೧೦೧) ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭೇದಾಭೇದಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆ?– ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಾನವು ಹೀಗಿದೆ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವಿರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಾನಾತ್ವವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯ. ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ತೆ, ಜ್ಞೇಯತ್ವ, ದ್ರವ್ಯತ್ವ, ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪದಿಂದ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಾಭೇದಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು? ಶೀತೋಷ್ಣಗಳು ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ಭೇದಾಭೇದಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ಕಂಬವೋ, ಮನುಷ್ಯನೊ?' ಎಂಬ ರೂಪದ ಸಂಶಯಜ್ಞಾನದಂತೆ ಭೇದಾಭೇದವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಬ್ಬಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದು

ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ (ಬ್ರ.ಸಿ. ಪು ೬೩) ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ದಿಟ್ಟತನ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಶಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಭೇದಾಭೇದಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. (ಪು. ೧೬, ೧೭, ೧೦೩)

೭೭. ಮಾಯಾವಾದನಿರಾಕರಣ

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂಬುದು **ಮಾಯಾವಾದವು.** **ಭಾ**ಸ್ಕರರು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ದ್ವೈತವು ಮಾಯಾಮಯವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅವರ ಮತವೇನೆಂದರೆ: ಜಗತ್ತು ಮಾಯಾಮಯವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಬಂದೂಹೋಗೀ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ **ಅನೃತವು ಎಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವು** ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೃತ್ತಿಕೆಯೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವು (ಛಾ.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ತೇಜೋಽಬನ್ನಗಳನ್ನು ಮೂರು ಮೂರಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಈಶ್ವರನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು (ಛಾ.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾರಿಗೆತಾನೆ ಎದೆಬಂದೀತು? (ಪು. ೯೯) ಕಾರ್ಯವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ "ಪ್ರಾಣಗಳೇ ಸತ್ಯವು; ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯನು" (ಬೃ.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಪು. ೯೩) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾಮಯವಾದ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಿಂತ ಜಗತ್ತು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದು ಎಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಪು. ೯೯) ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವದೂ, ಭೂತಗಳು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವದೂ, ಜಗತ್ತು ಮಾಯಾಮಯವೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವದು (ಪು. ೧೦೦). **ಮಾಯೆ**ಯಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ **ಪ್ರಕೃತಿಯೇ;** ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಾಶಬ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಲಾಭವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆ (ತಿಳಿವಳಿಕೆ) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದ್ದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವೇದವು ಸತ್ಯವಾದ ಸ್ವರ್ಗ, ಮೋಕ್ಷ- ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ (ಪು. ೧೦೦)

ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿರುವವದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದವು ಅವರಿಗೇ ಅನಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾ-ನನ್ಯತ್ವನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲಿ? ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ನಿತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗಲಿ- ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದವೂ ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಭೋಗಜ್ಞಾನವು ಅದರಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೇದ-ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತಾರೂಪವಾಗಿ ಅಭೇದವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಪ್ರತಿವಾದಕ್ಕೆ ಆಗ ಎದುರಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಲ್ಲವಷ್ಟೆ?- ಎಂದು ಕೇಳುವವರಿಗೆ "ಧರ್ಮವೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಲ್ಲವಷ್ಟೆ?" ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವಿಧಿಗಳು ಮಾಯಿಕವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆನ್ನುವವರು ಅದ್ವೈತವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವವೆಂದು ಪಕ್ಷಪಾತದ ಕಣ್ಣನ್ನವಲಂಬಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಪು. ೯೮) ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವೂ ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ- ಎಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರಿಗಿರುವ ಭೇದವಾಗಲಿ ಸಂಸಾರವಾಗಲಿ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಸ್ಕರರು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಭೇದವೂ ಸಂಸಾರವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೩೯, ೪೧, ೧೩೯); ಉಪಾಧಿಯು ನಾಶವಾದರೆ ಭೇದವೂ ಹೋಗಬಹುದು-ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವು; ಉಪಾಧಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಎಂಬ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಯಥಾ ಶ್ರುತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ದೋಷವುಂಟು (ಪು-೨೬, ೩೯, ೪೧); ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿಯೂ ಆನಂದರೂಪನಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ; ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಈಶ್ವರನು ಜೀವನಾಗಿ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ (ಪು. ೩೯).

ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಜೊತೆಗೆ ಈಶ್ವರನೂ ಇರುವನೆಂದರೆ ಒಂದು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಇಬ್ಬರು ಆತ್ಮರಿರುವರೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? "ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" (ಬೃ.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಈ ವಾದವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ "ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಆತ್ಮನೊಳಗೂ ಇರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನವೇ

ಇಬ್ಬರು ಆತ್ಮರು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು. "ಬೇರೆ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ (ಪು. ೪೫). ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮಭೇದವೂ ಮಾಯಿಕವಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳೇ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ಭೇದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಲಿ ಕಾರಣದೋಷವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾತೃಗಳು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬ **ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ** ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುವದು (ಪು. ೧೮). ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲಾರದು. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೯೪-೯೫). ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯಿಕವೆಂಬುದು ನಿಷ್ಪ್ರಮಾಣಕವು- ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

೭೮. ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು:

ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳ ವಶದಿಂದ ಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಪಾಧಿನಾಶರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. (ಪು. ૩೯, ೫೮) ತನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ವನ್ನರಿಯದಿರುವದೂ ಅನಾತ್ಮವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ **ಅವಿದ್ಯೆಯು**(ಪು. ೧೯). ಜೀವನು ವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಯಿಂದ ಅಣುಪರಿಮಾಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಸಂಸಾರವೂ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿವೆ. (ಪು. ೭೪, ೮೪, ೧૩೭, ೧૩೯) ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ದೇಹಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಇವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಪು.೧೪೨) ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರಮತವು.

೭೯. ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ

ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬಂಧವೂ ಮೋಕ್ಷವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಕೊಡುವೆವು.

ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೇನು? (೧) ಭೇದದರ್ಶನವೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳ ತಕ್ಕದ್ದಿದೆ: ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದರ್ಥವೆ? ವಿದ್ಯೆಯ ಅಭಾವ ವೆಂದರ್ಥವೆ? ಭೇದದರ್ಶನವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಭಾವ

ವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಭೇದಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ, ಗುಣವಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ; ವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಹೇಗಾದೀತು? ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಅದು ಅನಾದಿಯೊ; ಸಾದಿಯೊ? ಅನಾದಿಯಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲಾರದು (ಪು. ೯೫); ಸಾದಿಯಾದರೆ ವಸ್ತುವಾಯಿತು. ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ಮಾತು ಹೋಯಿತು. (ಪು. ೧೯) (೨) ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದ **ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ** ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಎಂಥ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರವಿದು! ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಜಗತ್ತು; ಆದರೂ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆನ್ನುವಿರಲ್ಲ! ಅನಿರ್ವಚನೀಯವನ್ನು ಗುರುಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವದು ಹೇಗೆ? **ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವೇ** ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಆಗಲಿ; ಆದರೆ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೯೫). (೪) **ಅಗ್ರಹಣವೇ ಅವಿದ್ಯೆ** - ಎಂದರೆ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. (೫) **ನಾಮರೂಪಗಳೇ ಅವಿದ್ಯೆ** ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಆಗಲೂ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ಮಾತು ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೯೬).

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರಿಗೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಜೀವರಿಗೆ' ಎಂದರೆ ಜೀವರು ಕಲ್ಪಿತರಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. 'ಈಶ್ವರನಿಗೆ' ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. (ಪು. ೧೯, ೮೨, ೨೧೯). ಕೆಲವರು ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾರಿಗೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಕೇಳುವ ನಿನಗೆ' ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೇ ಇದು ಅನಿಷ್ಟವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ನಾನು ಜೀವನೇ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶವೇ' ಎಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟರೆ ಅವರು ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ **ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದೊ, ಅನೇಕವೊ?** ಅನೇಕವಾದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲದೆಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಎನ್ನುವವಾದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೇಗೆ? ಬದುಕಿರುವವರೆಗೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬದುಕಿರುವವರೆಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದಿಷ್ಟು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುವಲ್ಲ. (ಪು. ೨೦)

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಹೇಳಿಕೆ. ಜಗತ್ತೂ ಜೀವತ್ವವೂ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಮತವನ್ನು ಈ ಆಚಾರ್ಯರು

ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾವಾದವು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಮಹಾಯಾನಿಕ ಬೌದ್ಧರು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನೇ ಶ್ರೌತಪಕ್ಷವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವವರು ಜನರನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವರು" (ಪು. ೮೫) ಎಂದು ಅವರು ಕಟೂಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಆಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೮೦. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ:

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಭಾಸ್ಕರರು ಮನದಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಖಂಡನೆಯ ವರ್ಣನೆಯಿಂದಲೇ ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರಬಹುದು. ಇದರಂತೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವರ್ಣನೆಯ ಬೆಲೆಯೂ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವನ್ನು ಜೀವನ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶತ್ವ, ಉಪಾಧಿರಹಿತತ್ವ- ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೧೩೪-೧೪೩, ೧೫೧, ೧೫೯, ೧೬೦-೧೬೪). ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು (ಪು. ೧೬೪) ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣ ಸಂಬಂಧವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೇ (ಪು. ೧೩೮) ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ (ಪು. ೯೧, ೧೩೮) ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾದದ್ದು, ನಿಜವಾಗಿ ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದು (ಶಂ. ಭಾ. ೨-೧-೯) ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಅವರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಂತೆ ಭೇದಾಭೇದವು ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು ಎಂದು (ಪು. ೧೦೨) ಅವರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೮೧. ಮುಕ್ತಿದ್ವಯ:

ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ **ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ, ಕ್ರಮ ಮುಕ್ತಿ-** ಎಂಬ ಎರಡು ಮುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ನೇರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವರೋ ಅತರಿಗೆ **ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ**ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವರು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನು ಪಡೆದು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ **ಕ್ರಮ ಮುಕ್ತಿ**. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತಕ್ಕೂ ಭಾಸ್ಕರರ ಮತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಭೇದವಿದೆ. ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ದೇಹಪಾತವಾದ ಬಳಿಕವೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು; ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿಯೇಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು. (ಪು. ೨೮)

ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಭಾಸ್ಕರರು ಒಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ, ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿ, ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಮುಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಗಳೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಮದಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದು (ಪು. ೨೨೪). ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಪರಮಾತ್ಮಭಾವವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಹಲವು ಇರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶರೀರವಿರುವವರೆಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸಿಯೇತೀರಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಭಾವವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೫೮, ೨೧೦). ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈಗಲೇ ಮುಕ್ತನಾದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೧೦) ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಇದಲ್ಲ. ಅಜ್ಞರು ಉಪಾಧಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಮ್ಮದೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವು ಹೋಗಿ ತಮ್ಮ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದದ್ದು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಬಹುದು (ಪು. ೨೧೦) ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಬದುಕಿರುವಾಗ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು.

೮೨. ಮುಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಶಂಕಾಸಮಾಧಾನಗಳು:

(೧) ಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಮುಕ್ತಿ ಹೇಗಾದೀತು? ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೆ ತಾನೆ ಹೇಗಾದೀತು? ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚದಂತೆಯೂ ಕತ್ತಲೆಯಂತೆಯೂ ಮತ್ತೆ ಬರಬಾರದೇಕೆ? ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾಶಮಾಡೀತು? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಬಂಧಮೋಕ್ಷವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಬೇಕು (ಪು. ೧೯) (೨) ಜೀವನು ತಾನು ಮೊದಲೇ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲು ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಲಿ, ಆಕಾಶವಾಗಲಿ, ನೀರು, ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಉಪಾಧಿಗಳು ಹೋದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದುವವಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಮೊದಲು ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಜೀವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಪು. ೧೭೦). (೩) ಒಬ್ಬನ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಷ್ಟವಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಈ ಮತದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನನೇ ಆದರೂ ನೊರೆ, ತೆರೆ-

ಮುಂತಾದವುಗಳು ನೀರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಜೀವರು ಪರಸ್ಪರಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ (ಪು.೭೫). (೪) ಜೀವರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾ ಬಂದರೂ ಸಂಸಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಅನಂತವಾಗಿದೆ; ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರವು ಇದ್ದೇಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ; ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೮೨). ಆನಂದಾದಿಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೇ ಮುಕ್ತಿ (ಪು. ೨೩೬) - ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಿರಷ್ಟೆ; ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಈ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಿದೆಯೆ?- ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ತೋರದೆ ಇದ್ದರೂ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ತೋರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು (ಪು. ೨೨೬). (೬) ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅರ್ಚಿರಾದಿಗಳೇಕೆ? ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಇದೇ ಉತ್ತರ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಿರ್ಗುಣವಸ್ತುವೇ (ಪು. ೨೩೮) ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದುಗೂಡಿ ಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ; ಬರಿಯ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಯಾರೂ ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಚಿರಾದಿಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂದು ತರ್ಕದಿಂದ ಶಂಕಿಸ ಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಆಗಲಿ ಎಂದರೆ ಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿ ಸತ್ಯಲೋಕವನ್ನು ದಾಟಿದಮೇಲೆಯೇ ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವೂ ಕರಣಗಳೂ ಲಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕು (ಪು. ೨೩೮, ೨೩೯) (೭) ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಅನುಭವವಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ? ಇದ್ದರೆ ಮುಮುಕ್ಷುವೂ ಆನಂದರಾಗದಿಂದ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡತ್ತಾನೆಂದಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವೂ ಬಂಧವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಿದು. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವದರಿಂದ (ಪು. ೨೪೩) ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ; ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಬೃ)- ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಪದವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ರಾಗವು ಮಾತ್ರ ಬಂಧಹೇತುವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಆನಂದಾನುಭವವಿರುವದೆಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು (ಪು. ೨೪೪). ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ

ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವನುತಾನೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೨೪೬, ೨೪೭)? (೮) ಗತಿಯಿದ್ದರೆ ಆಗತಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಚಿರಾದಿಗತಿಯಿಂದ ಹೋದವರೂ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ನಿತ್ಯ (ಪು. ೨೩೯) ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು- ಎಂದು (ಪು. ೨೩೯) ಭಾಸ್ಕರರು ಸಮಾಧಾನವನ್ನುಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

೮೩. ಮುಕ್ತಿಸಾಧನ:

ಕಾಮ್ಯಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಪು.೨). ಕರ್ಮಗಳು ಶ್ರವಣಮನನಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿವಿಧಿಗೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೬). ವೇದಾನುವಚನ, ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು, ಅನಶನ-ಇವುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಸಹಕಾರಿಗಳೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಪು. ೧೬, ೨೦೭). ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಗಳು ಕಾರಣವೆಂಬ ಮತವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಮದಮಾದಿಗಳಂತೆ ಆಶ್ರಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಾಧಕನು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು (ಪು. ೨೦೭).

ಕರ್ಮದಿಂದ ಕರ್ಮವಾಸನೆಯು ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಅಭೇದಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಅಜ್ಞಾನವಾಸನೆಯನ್ನೂ ರಾಗಾದಿವಾಸನೆಯನ್ನೂ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ (ಪು.೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವು ಎಂಬುದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರಮತ.

೮೪. ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವಿಚಾರ:

ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಂಬುವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವೇ ಶ್ರೌತವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವೆಂದೂ ಉಳಿದ ಆಶ್ರಮಗಳು ಸ್ಮೃತಿಪ್ರಮಾಣಕ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಪಾಟವವಿಲ್ಲದವರಿಗಾಗಿ ಹೇಳಿದವುಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೨೦೧). ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನ ವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಪು. ೨೦೧) ಸ್ವಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಲಾರದು (ಪು. ೨೦೩). ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ

(ಪು. ೨೦೫). ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಆಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾ ಆಶ್ರಮದ ಕರ್ಮದೊಡನೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವಾದದ್ದು.

ಕೆಲವರು ಕರ್ಮಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಶರಣನಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮವಿರುತ್ತದೆ. ಶರೀರವಿರುವವರೆಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೦೬). ಏಷಣಾತ್ರಯತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತ್ರಿದಂಡಿಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿದಂಡ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೦೮). ಅತ್ಯಾಶ್ರಮಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ (ಶ್ವೇ.) ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ, ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆ-ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಪೂಜಿತಾಶ್ರಮಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಆಶ್ರಮಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದವರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. **ಜಾಬಾಲಶ್ರುತಿ**ಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞೋಪವೀತತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ವೈದಿಕಕರ್ಮವು ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬಾರದು (ಪು. ೨೦೮ - ೨೦೯)? ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಕಿಂಕರತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭೋಜನ, ಶೌಚ, ಆಚಮನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತರೀತಿಯಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಅವರೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೇ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ; ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶೌಚವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬೇಕು (ಪು. ೨೨೦)? ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪರಮಹಂಸಾಶ್ರಮವಾದಿಗಳನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೮೫. ಜ್ಞಾನವಿಚಾರ:

ಕರ್ಮವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಬದುಕಿರುವವರೆಗೆ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೦೯) - ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಅಕರ್ತ್ರಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲಾರರೆಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಹೊಳೆದೇ ಇರಬೇಕು. ಅವರು ಜ್ಞಾನವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಸಂವೇದನವೆಂಬ ಫಲರೂಪವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗು

ವದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೆಳಕು, ಇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸಂಸ್ಕಾರ- ಇಷ್ಟಿದ್ದರೆ ಫಲರೂಪವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಹಾನ, ಉಪಾದಾನ, ಉಪೇಕ್ಷೆ ಎಂಬಿವೇ ಫಲಗಳು (ಪು. ೬-೭). ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಭೆಯೇ; ಅನೇಕ ರಂಧ್ರಗಳಿರುವ ಗಡಿಗೆಯೊಳಗಿನ ದೀಪದಂತೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಟುಬಂದು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರೂಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ಷಣಿಕಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗಾದೀತು? ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವಾದರೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಆಗಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ; ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯುವದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಬೇರೆಯೇ (ಪು.೭)- ಎಂಬದು ಭಾಸ್ಕರರ ಮತವು.

ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ; ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಅಳಿದು ಹೋಗಿ ಕೂಡಲೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಎರಡುಮೂರುಸಲ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ; ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ ಅದರಿಂದ ಆಗಿಯೇತೀರಬೇಕು. ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಇದ್ದರೂ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಮರಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ ದಿಂದಲೂ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಉಳಿದ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಫಲವುಂಟಾಗಿಯೇ ತೀರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳುಮಾತು (ಪು. ೨೦೯- ೨೨೦). ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಸಲ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬುದಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಭಾವನೀಯವಾದ್ದು. ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನಂಥ ಮಹನೀಯರಿಗೇ ಅನೇಕ ಸಲ ಶ್ರವಣವು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ರಾಗಾದಿಕಲ್ಮಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯರ ಪಾಡೇನು? ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ, ಶ್ರವಣಮನನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಸಂಶಯವಿಪರ್ಯಯಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಪು. ೨೧೮) ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಫಲವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಾದರೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಪ್ರಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಮರಳಿತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮುಕ್ತರಾದವರಿಗೂ ಮತ್ತೂ ಏತಕ್ಕೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು?- ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ

ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಆವೃತ್ತಿಮಾಡುವದೆಂಬ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು (೨೦೯) ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

೮೬. ಜ್ಞಾನವೂ ಯೋಗವೂ

ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾಗಿಯೇ ಪಕ್ವವಾಗಬೇಕೆಂದದ್ದರಿಂದ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮುಕ್ತಿಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು ಆವಶ್ಯಕವಾಯಿತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಆತ್ಮಧ್ಯಾನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆವೃತ್ತಿ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದವನ್ನು ಅವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನೋಪಾಯವಾದ ಯೋಗವು ವೇದಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪು. ೮೯) ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಬಳಿಕ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಾತೀತವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಸೇರಿಸಿ ಆತನೇ ನಾನು ಎಂದು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಯೋಗವನ್ನೇ **ಸನಕಾದಿಗಳು** ತಮ್ಮ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೭೨). ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾತಿಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ **ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು** ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದದ್ದು (ಪು. ೨೧೭). ಈ ಯೋಗವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು **ಗೀತೆ**ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೧೭). **ಸಮಾಧಿ**ಯನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ತಾವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದೆವೆಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯುವರೋ ಅವರದು ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವು ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕಾರರೇ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು.೧೭೦)- ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿ ಹೊಗಳಿರುತ್ತಾರೆ.

೮೭. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ಥಾನ:

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವಾದವನ್ನೂ ಹೊಸಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಕೀರ್ತಿಯು ಭಾಸ್ಕರರಿಗೆ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯವಾದ, ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬ ಧ್ಯಾನನಿಯೋಗವಾದಿಗಳ ಮತ. ಭೇದದರ್ಶನನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ಮುಕ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಮಂಡನಾದಿಗಳ ಮತ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ

ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಕೃತಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಮತ-ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯಿಕವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಖಂಡನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕದಿರುವ ಹಿಂದಿನವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಹಲವು ವಚನಗಳು ಇವರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಮೇಲೆ ಇವರ ನೆರಳು ಬಹಳವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿಬಂದಿದೆ. ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃಗಳು ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೬. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ - ಭಾಮತೀ

೮೮. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಯಾರು?

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೪೯) "ನೀನು ಕರ್ಮಪರಿಪಾಕದಿಂದ ವಾಚಸ್ಪತಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ನನ್ನ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವೆ; ಆ ಟೀಕೆಯು ಪ್ರಲಯಕಾಲದವರೆಗೂ ಬದುಕಿರುವದು" ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದರೆಂದು ಮಾಧವೀಯಶಂಕರವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾಹರಿಸಿಲ್ಲ; ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ವಾಚಸ್ಪತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಹಲವು ಭೇದಗಳಿರುವವೆಂಬುದು ಮುಂದೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಹಲವು ವಾದಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಮಿಶ್ರ' ಎಂಬ ಮಾತು ಇವರ ಹೆಸರಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವದು, 'ನೃಗ' ಎಂಬ ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಹೆಸರನ್ನು ಎರಡು ಬಳಿಯಲ್ಲಿ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೮೧, ೧೦೨೦) ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವದು, ಸಾಸುವೆ ಎಣ್ಣೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಆಗಾಗ ಎತ್ತಿರುವದು- ಇಷ್ಟರಮೇಲಿನಿಂದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಮಿಥಿಲೆಯವರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹಲವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಉತ್ತರದೇಶದವರಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದಂತೂ ನಿಶ್ಚಿತ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮಿಶ್ರರ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೮೯. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರ ಮುಖ್ಯಗ್ರಂಥಗಳು:

ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅನೇಕಗ್ರಂಥಕಾರರು ಆಗಿಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಭಾಮತೀಕಾರರಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೇ ಬರೆದಿರುವವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ: (೧) ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ವಿಧಿವಿವೇಕದ ಮೇಲಿನ "**ನ್ಯಾಯಕಣಿಕಾ**" ಎಂಬ ಟೀಕೆ; (೨) ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ **ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷಾ;** (೩) ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿಚಾರವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ **ತತ್ತ್ವಬಿಂದು**ವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಕರಣ; (೪) **ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕ ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾ,** (೫) **ನ್ಯಾಯಸೂಚೀ-** ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಗ್ರಂಥಗಳು; (೬) **ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆ**ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದ **ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವಕೌಮುದೀ** ಎಂಬ ಟೀಕೆ; (೭) ಯೋಗಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಟೀಕೆಯಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ **ತತ್ತ್ವವೈಶಾರದೀ.** ಈ ಏಳು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದನ್ನು ಬರೆದರೆಂದೂ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭಾಮತೀ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದರೆಂದೂ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಬರೆದಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

೯೦. ಭಾಮತೀಗ್ರಂಥಃ

ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರುಪಮವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಧಾರೆಯೆರೆದರೆಂದು ಭಾಮತೀವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಪರಿಚಯದ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯೂ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಬರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಪದ್ಯವೂ ಅವರ ಉದ್ದಾಮಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಆ ದರ್ಶನವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವವರಂತೆಯೇ ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ* ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಗ್ರಂಥವಾದ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ತಮಗಿರುವ ಅತ್ಯಾದರವನ್ನು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

"ಭಾಮತೀ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಂತೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಥೆ ಉಂಟು. ತಮ್ಮ ಮದುವೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ವಾಚಸ್ಪತಿಗಳಿಗೆ ಸಕಲ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವುಂಟಾಯಿತು. ಅವರು ಆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ತಮ್ಮ ಲೇಖನಿಯನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿಸುವದರೊಳಗೇ ದಂಪತಿಗಳು ಮುದುಕರಾಗಿಬಿಟ್ಟರು. ಆಗ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯ ಪತಿಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ತಾವು ಆಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದ ಅನಾದರವನ್ನೂ ಮನದಂದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಉದ್ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಆಕೆಯ ಹೆಸರನ್ನೇ ಇಟ್ಟರಂತೆ. ಮಿಶ್ರರು ತಮ್ಮ ಜೀವಿತವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆದರೆಂಬ ತಥ್ಯಾಂಶವು ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ನಂಬಬಹುದು.

---

* ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೇಮಭರದಿಂದ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ತಾವು ಉದಾಹರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ರೂಪಾಂತರಮಾಡಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಗುಣಾನಾಂ ಪರಮಂ ರೂಪಂ ನ ದೃಷ್ಟಿಪಥಮೃಚ್ಛತಿ। ಯತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಪಥಂ ಪ್ರಾಪ್ತಂ ತನ್ಮಾಯೇವ ಸುತುಚ್ಛಕಮ್॥ " ಎಂಬ ವಾರ್ಷಗಣ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ "ಮಾಯೇವ ನ ತು ಮಾಯಾ। ಸುತುಚ್ಛಕಮ್-ವಿನಾಶಿ ಯಥಾ ಹಿ ಮಾಯಾ ಅಹ್ನಾಯ್ಯೈವಾನ್ಯಥಾ ಭವತಿ। ಏವಂ ವಿಕಾರಾ ಅಪ್ಯಾವಿರ್ಭಾವತಿರೋಭಾವಧರ್ಮಾಣಃ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಮನ್ಯಥಾ। ಪ್ರಕೃತಿರ್ನಿತ್ಯತಯಾ ಮಾಯಾವಿಧರ್ಮಿಣೀ ಪರಮಾರ್ಥಾ ॥- ಎಂದು **ತತ್ತ್ವವೈಶಾರದಿ**ಯಲ್ಲಿ (ಯೋ. ಸೂ. ಭಾ. ೧೮೮) ಬರೆದ ಲೇಖನಿಯಿಂದಲೇ "ತನ್ಮಾಯೈವ ಸುತುಚ್ಛಮ್" ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು "ಯೋಗಂ ವ್ಯುತ್ಪಿಪಾದಯಿಷತಾ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರೇಣೇಹ ಗುಣಾ ಉಕ್ತಾಃ, ನ ತು ಭಾವತಃ, ತೇಷಾಮತಾತ್ತ್ವಿಕತ್ವಾದಿತ್ಯರ್ಥಃ॥ " ಎಂದು ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ (ಪು.೪೩೮) ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಬರೆದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ! ತಾವೇ ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ಅದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದದ್ದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

೯೧. ಭಾಮತೀಗ್ರಂಥದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ:

ಭಾಮತಿಯು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಟೀಕಾಮಾತ್ರವಾದರೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಇದಕ್ಕೆ ಬಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿದ್ದ **'ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಸಮೀಕ್ಷಾ'** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಈವರೆಗೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅವಶೇಷವನ್ನು ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಂಡನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನದ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳನ್ನು ಶಾಂಕರಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಗಲುಹಾಕಿದವರೆಂದರೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗ್ಗೆ ಮಂಡನನನ್ನೇ ನೇರಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನೇ, ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಲವರು ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹಲವು ವಿಶೇಷಗಳು ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ; ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾಮತಿಯೊಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಮತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಭಾಮತಿಯನ್ನು ಆದರದಿಂದ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೯೨. ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ:

ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿರುವ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ "ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯಾದ್ವಯದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಯಾವ ಪ್ರಭುವಿನ ವಿವರ್ತವು ಆಕಾಶಾದಿ ಪಂಚಭೂತಗಳೋ ಅಂಥ ಜಗತ್ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರ" ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. **"ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾವಿದ್ಯಾದ್ವಯ"** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈ ಎರಡು ಅವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೫, ೫೪, ೫೫, ೧೦೨೦) ಅವರು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಯಾವವು? ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೆ, ಅಲ್ಲವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ (೧) "ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸರ್ವಾನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತೀತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸವೇ ಸರ್ವಾನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ". (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೦); (೨) "ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಇತರೇತರಾವಿವೇಕವೇ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವು" (ವಾ.ಭಾ ಪು. ೧೬, ೧೭)- ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅಗ್ರಹಣ, ವಿಪರ್ಯಯಗ್ರಹಣ - ಎಂಬ ಎರಡು ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ

ಭಾವದಿಂದ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮಂಡನನು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೇ ಇವರೂ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷೇಪದ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಲಯರೂಪವಾದ ಅಗ್ರಹಣವೂ ಇರುವದೆಂದು ಈ ಇಬ್ಬರು ಆಚಾರ್ಯರುಗಳೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೨೨, ೧೪೯; ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೦೯)

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಪಂ.ಪಾ.ಪು. ೨೦, ೨೯) ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬಾಹ್ಯ, ಆಂತರ- ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಜಡಶಕ್ತಿಯು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂತಲೂ ಅದು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂತಲೂ (೫೧, ೫೨) ಹೇಳಿರುವದು ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ: "ಮಹಾಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳು ವೃತ್ತಿವ್ಯಾಪಾರಸಹಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ತಮ್ಮ ಕಾರಣವಾದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಕರ್ಮವಿಕ್ಷೇಪಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಾಸನೆಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ತಮ್ಮ ಕಾಲವು ಬರಲು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಆಮೆಯ ಮೈಯಲ್ಲಡಗಿರುವ ಕಾಲುಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೂ ಮಣ್ಣಾಗಿದ್ದ ಕಪ್ಪೆಗಳ ಶರೀರಗಳು ಅದೇ ವಾಸನೆಯಿಂದಿದ್ದು ಮಳೆ ಬೀಳುತ್ತಲೂ ಕಪ್ಪೆಯ ಶರೀರಗಳೇ ಆಗುವಂತೆಯೂ ಈ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವವು" (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೩೩-೩೩೪) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೋಲುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಜವಾದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆ, ಅದರ ಶಕ್ತಿರೂಪವೇ ಲಯಲಕ್ಷಣಾ ವಿದ್ಯೆ-ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮಿಶ್ರರ ಅಧ್ಯಾಸವಾದವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಧ್ಯಾಸವಾದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವು ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಂತೆ (೫೫) ಆಗಮದಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಗುಟ್ಟೇನು? ಇದನ್ನು ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೯೩. ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣ:

ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೋರುವಿಕೆ" ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಮಿಶ್ರರು ತಮ್ಮ "**ಅನಿರ್ವಚನೀಯ**"ವಾದವನ್ನೂ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಅವಭಾಸವೆಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು. ಈ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿರೂಪ, ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. "ಹಿಂದೆ ಕಂಡ" (ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ)

ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಅನೃತವಾದ ಆರೋಪಣೀಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಆರೋಪಣೀಯವು ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದಾಗಿರಬೇಕು; ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಕಂಡಾಗ ಅದು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಆರೋಪವಾಗುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ **ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೇ,** ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೃತವು. ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದೇ ಇದು ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ ಇರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲ; ಸ್ಮೃತಿರೂಪವು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಎದುರಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ, ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಜವಾದ ವಿಷಯವು ಎದುರಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿರೂಪ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೮-೨೦) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೯೪. ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಸಮನ್ವಯ:

ಈ ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನಾದಿಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ (೧)**ಕನಸಿನಲ್ಲಿ** ತಂದೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನೆನಪು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರಾದೋಷದಿಂದ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಎದುರಿಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದೆಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಎದುರಿಗೇ ಇವೆ ಎಂದು ಬಗೆಯುತ್ತೇವೆ. (೨) **ಶಂಖವು ಹಳದಿ** ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಶ್ಮಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಿತ್ತದ್ರವ್ಯದ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಕಂಡು ಕಣ್ಣಿನ ದೋಷದಿಂದ ಶಂಖದ ಬಿಳುಪನ್ನು ಕಾಣದೆ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಹಳದಿಯಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಶಂಖಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಹಿಂದೆ ಚಿನ್ನದ ಗಟ್ಟಿ, ಬಿಲ್ವದ ಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಶಂಖಕ್ಕೂ ಹಳದಿಯಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಗಂಟು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. (೩) **ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವಿದೆ** ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಲವಾದ ಸೂರ್ಯನ ತೇಜಸ್ಸು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಆಗ ಅದು ಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಮುಖವು ಇಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನರಿಯವದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯ ಎದುರಿನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಮುಖದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಗಟ್ಟಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಿಭ್ರಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರು, ದಿಙ್ಮೋಹ, ಕೊಳ್ಳಿಯ ಚಕ್ರ, ಗಂಧರ್ವನಗರ, ಬಿದುರಿನ ಹಾವು- ಮುಂತಾದ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. (ವಾ.ಭಾ. ಪು. ೨೦-೨೧) - ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. **ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು** ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೧೩೮-೧೪೭) ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೇ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು **ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು** ವಿವರಿಸಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು (೫೩, ೫೫) ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಕಾರಣತ್ರಿತಯಜನ್ಯತ್ವವೇ ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಅವರ ಮತಕ್ಕೂ ಈ ಮತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು.

೯೫. ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರ:

ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು (೧೫) ಬಲಪಡಿಸಿ ಮಿಶ್ರರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದವಿದೆ (ಪಂ.ಪಾ.ಪು. ೫೧, ೫೪) ಯಾದರೂ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾದಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಧ್ಯಾಸವರ್ಣನಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು **ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ಕಾರರಂತೆಯೇ** (೫೪) ತಿಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮಿಶ್ರರು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ತೋರಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಸ್ತು ಸತ್ತೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು, ಸ್ಫಟಿಕದ ಕೆಂಪು-ಮುಂತಾದವು ತೋರಿದರೂ ಆ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಸತ್ತಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರದು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೨೨). ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವ ಅರಿವು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಕುಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೋದವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ನೀರು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ತೋರುವ ನೀರು ಸತ್ತಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ. ಅಸತ್ತೆಂದರೇನು? ವಸ್ತ್ವಂತರವೆಂದೆ? ಹಾಗಾದರೆ 'ಇದು ನೀರಲ್ಲ, ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. 'ಇಲ್ಲಿ ನೀರಿದೆ' ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇದು ವಸ್ತ್ವಂತರವಲ್ಲ. ನೀರು ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಮರೆತುಹೋಗಿರಬಾರದೇಕೆ?- ಎನ್ನಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಿದ್ದರೆ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬರಿವು ಆಗಬಾರದಾಗುವದು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ನೀರು ವಸ್ತ್ವಂತರರೂಪವಾದ ಅಸತ್ತಲ್ಲ, ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಸತ್ತೇ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಭವಗೋಚರವಾಗಿರುವದು ಅಸತ್ತಾಗಲಾರದು. ಇದು ಸದಸತ್ತಾಗಲಿ ಎಂಬುವಂತೂ ಸರಿಯೇ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತ್ವವೂ ಅಸತ್ತ್ವವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆರೋಪಿತವಾದ ನೀರು "ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೇ" ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೨೩). ಇದು ನೀರೆಂಬ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದ ಮಾತು, ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾದ ಭಾವನೆ, ನೀರನ್ನು ಬಳಸುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾದವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು (ವಾ.ಭಾ. ಪು. ೩೪) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. "ನಾಮರೂಪಗಳು ಆತ್ಮನೆಂದಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆಯಾದರೂ ಆ ಭಾಷ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಿಶ್ರರ ವಾದವನ್ನು ತೆಗೆಯುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿದೆ. ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ರೂಪದಿಂದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೇ.

೯೬. ಜೀವಾಧ್ಯಾಸ:

ಆತ್ಮನು ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಸಂಸಾರವೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸಾರದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಂಭೋಣ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದು- ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. (ವಾ. ಭಾ.ಪು. ೧-೬, ೮-೨೫) "ನಾನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾ ಈ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದು ಬರಿಯ ದೇಹದ ವಿಷಯವಾದರೆ 'ನಾನು ಅರಿಯುವವನು' ಎಂದಾಗಬಾರದು. ನಾನು, ದೇಹ ಎರಡನ್ನೂ ಮೊದಲೇ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಭವವು ಗೌಣವಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು.೧೧,೧೩). ದೇಹಾದಿಪ್ರಪಂಚವು ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರಿನಂತೆ ಪೂರ್ವಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿರುವದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ವಾಚ್ಯ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೇ ನಿಜವಾದ ಇರವು. (ವಾ.ಭಾ.ಪು.೨೪-೨೫,೩೭) ಉದಾಸೀನನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿರಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ, ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿಗಳು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿದಾತ್ಮನು ಉದಾಸೀನನಾದರೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ತೋರುವನೆಂದೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದರೂ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿ ಜೀವನು, ಜಂತು, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ-ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿದೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೮,೩೯,೧೨೭; ಪಂ.ಪಾ.ಪು.೨೯). ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದ್ಯುಪಾಧಿಗಳಿಂದ ತೋರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವವು. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೦೩; ೩೦೭) ಎಂಬುದು ಜೀವಾಧ್ಯಾಸದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವರ್ಣನೆ.

೯೭. ಅನಾದಿತ್ವವಾದ:

ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೂ ನಿರಂಶನೂ ಆಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಿಷಯನಾದ ಅವನಲ್ಲಿ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ? (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೭)- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದು- ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದಬಳಿಕ ಮಿಶ್ರರು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವವು ಅಧ್ಯಾಸ ದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ವಿಷಯತ್ವ, ವಿಷಯತ್ವದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸ- ಎಂದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬರುವದಲ್ಲ! ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಶ್ರರು ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ

ವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಅಧ್ಯಾಸವೂ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೯, ಪಂ. ಪಾ. ೧೭, ೨೪). ಇದರಂತೆಯೇ "ಶರೀರಾದಿಗಳು ತೋರಿಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಹುದು; ಅವುಗಳು ಅಧ್ಯಾಸವಾದಮೇಲೆಯೇ ತೋರುವವಾಗಿವೆ- ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬರುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಇವು ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿವೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೭) ಎಂಬ ಪರಿಹಾರವನ್ನೇ ಮಿಶ್ರರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅನಾದಿತ್ವವಾದವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಭಾಮತೀಕಾರರು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಮುಂದೆ ತಿಳಿಯುವದು. ಮಾಂಡೂಕ್ಯದ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ **ಗೌಡಪಾದರು** (ಗೌ.ಕಾ. ೪-೨೦) ಅನಾದಿತ್ವವಾದವನ್ನೂ ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ.

೯೮. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯನು ಯಾರು?

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಪರಮಾತ್ಮನು ವಿದ್ಯಾಸ್ವಭಾವದವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ!- ಎಂಬ **ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ** ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ (ಭಾ.ಭಾ.ಪು.೮೨) ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಮಂಡನನ ಕಡೆಗೆ ಕೈತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವರಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೨೬). ಬಿಂಬವು ಶುಭ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ನೀಲಮಣಿ, ಕತ್ತಿ, ಗಾಜು-ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಕಪ್ಪಾಗಿವೆ, ಉದ್ದವಾಗಿವೆ, ಗುಂಡಾಗಿವೆ- ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವೆಗುವಂತೆ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜೀವಭೇದವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜೀವರಾಗಬೇಕು, ಜೀವರಾದಮೇಲೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಬೇಕು - ಎಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಜೀವಭಾವಗಳು ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನಾದಿಯಾಗಿವೆ ಎಂಬುದೇ (ವಾ.ಪು. ೨೩೫, ೪೨೧; ಬ್ರ.ಸಿ. ಪು. ೧೦, ೧೧) ಮಿಶ್ರರ ಉತ್ತರ.

ಶುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದೆಂತು? ಜೀವತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾರಿಗೆ?- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಒಂದಂಶವು ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದಂತೆಯೂ ಅದರಿಂದ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾದಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ

ಅನುಪಪತ್ತಿಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೩೯) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

೯೯. ಅವಿದ್ಯಾನಾನಾತ್ವ:

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವರಿಗೆ ಎನ್ನದೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬದ್ಧವೂ ಮುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ, ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವರಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆ, ಅವರಿಗೇ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು **ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು** (ಬ್ರ.ಸಿ. ಪು. ೧೨) ಹೇಳಿರುವದನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವಾಶ್ರಿತವೆಂದಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಒಬ್ಬನ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗುವರೆಂಬ ದೋಷವು ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದು **ಭಾಸ್ಕರಾದಿಗಳು** (ಭಾ.ಭಾ. ೨೧೯) ಕೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿಸಂಘಾತಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಭಿನ್ನನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ; ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಯಿರುವವರೆಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿಯೂ ಅದು ಹೋದರೆ ಮುಕ್ತನಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತಾನೆ. (ವಾ.ಭಾ. ೬೧೭) - ಎಂಬುದು ಒಂದು ಉತ್ತರ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ "ಒಬ್ಬನ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಧಿಗಳೂ ನಾಶವಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ?" ಎಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾದೀತೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದಲೋ ಏನೋ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವರಿಗೆ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ಅನೇಕವಾಗಿವೆ (ವಾ. ಭಾ. ೩೭೭) - ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. "ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನೇಕವಾದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಅದು ತತ್ತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ, ಅತತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಎಂಬ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಬರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ (ಭಾ.ಭಾ. ಪು. ೨೧೯) **ಭಾಸ್ಕರರ** ಆಕ್ಷೇಪವು ಅಸಾರವೆಂದು ಮಿಶ್ರರು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಅವಿದ್ಯೆಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜೀವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವರೊ, ಜೀವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೊ? ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಿಮ್ಮ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾಭೇದವೂ ಜೀವಭೇದವೂ ಬೀಜಾಂಕುರ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದೇ ಮಿಶ್ರರು ತಡೆಬಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳೂ ಅವರಿಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ಅನೇಕ ಶರೀರಾದಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ನಾನಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಇರಬೇಕು- ಎಂದು ದೃಶ್ಯಪ್ರಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಮಿಶ್ರರು ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು

ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾನಾತ್ವವೇ ಅವಿದ್ಯಾವಿಲಾಸವಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಅವರಿಗೆ ಹೊಳೆಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು.

೧೦೦. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು?

ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಿಶ್ರರು ತೆಗೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೭). ಅತಿನಿರೂಢನಿಬಿಡವಾದ ವಾಸನೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೦) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನುಡಿಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನಾದಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. "ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅಹಂಕಾರಾಸ್ಪದನಾಗಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮನು ಇತರೇತರಾಧ್ಯಾಸವುಳ್ಳವನು, ಅಧ್ಯಾಸವು ಆ ಜೀವಾತ್ಮನೆಂಬ ಉಪಾದಾನವುಳ್ಳದ್ದು" ಎಂಬ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೫) ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣವೇ ಎಂದು (೯೨) ನಾವು ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಉಪಾದಾನವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರರು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಪರ್ಯಾಸವೂ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವು ಎಂಬ (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೩೩) **ಮಂಡನಮತವನ್ನೇ** ಮಿಶ್ರರೂ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೯) ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೦೧. ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವ್ಯಾಕೃತವೂ

ಹಿಂದೆ (೯೨) ನಾವು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದ್ದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ಉದಾಹರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯ: " **ಯದ್ಯಪಿ ಮಹಾಪ್ರಲಯಸಮಯೇ ನಾನ್ತಃಕರಣಾದಯಃ ಸಮುದಾಚರದ್ವೃತ್ತಯಃ ಸನ್ತಿ। ತಥಾಪಿ ಸ್ವಕಾರಣೇಽನಿರ್ವಾಚ್ಯಾಯಾಮವಿದ್ಯಾಯಾಂ ಲೀನಾಃ ಸೂಕ್ಷ್ಮೇಣ ಶಕ್ತಿರೂಪೇಣ ಕರ್ಮವಿಕ್ಷೇಪಕಾವಿದ್ಯಾವಾಸನಾಭಿಃ ಸಹಾವತಿಷ್ಠನ್ತ ಏವ।... ತೇ ಚಾವಧಿಂ ಪ್ರಾಪ್ಯ ಪರಮೇಶ್ವರೇಚ್ಛಾಪ್ರಚೋದಿತಾಃ ಯಥಾ ಕೂರ್ಮದೇಹೇ ವಿಲೀನಾನ್ಯಙ್ಗಾನಿ ತತೋಽನಿಸ್ಸರನ್ತಿ ಯಥಾ ವಾ ವರ್ಷಾಪಾಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತಮೃದ್ಭಾವಾನಿ ಮಣ್ಡೂಕಶರೀರಾಣಿ ತದ್ವಾಸನಾವಾಸಿತತಯಾ ಘನಾಘನಾಸಾರ ಸುಹಿತಾನಿ ಪುನರ್ಮಣ್ಡೂಕದೇಹಭಾವಮನುಭವನ್ತಿ, ತಥಾ ಪೂರ್ವವಾಸನಾವಶಾತ್ ಪೂರ್ವಸಮಾನನಾಮರೂಪಾಣ್ಯುತ್ಪದ್ಯನ್ತೇ॥**" (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೩೩-೩೩೪) ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಶಕ್ತಿರೂಪವು' ಯಾವುದು? ಅದು **ಕಲ್ಪತರುಕಾರರೇ** ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೇಳುವ ಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯೆ? '**ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿ**' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಡೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೬೨, ೨೫೩, ೩೭೭, ೪೪೮) ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದೂ ಮಿಶ್ರರು

ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಭಾವಾವಿದ್ಯೆಯೇ ಆದರೆ, ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರಂತೆಯೇ ಇವರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಮಾಂತರರೂಪಾಂತರಗಳಿಂದ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸದೆ ಗ್ರಂಥದ ನಡುವೆ ಹೀಗೆ ದಡಕ್ಕನೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ? ಇದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅಥವಾ ಜೀವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರತಿಜೀವನಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ - ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ (ವಾ.ಭಾ. ೩೭೭); ಆದರೆ ಮಾಯೆಯು ಜೀವರಲ್ಲಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಉಪಾದಾನವೆಂದೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇದೇಕೆ? ಇದೂ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ.

ಅವ್ಯಾಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಹಲವು ವಿಶೇಷಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ: (೧) ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಧಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ನಾಶವಾಗದಿದ್ದರೆ ಯಾವದೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಅವಿವೇಕವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಬಂಧವು, ವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು- ಎಂದು ಅವರೂ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೇತಕ್ಕೆ? ಬರಿಯ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಸಾಲದೆ? (ವಾ.ಭಾ. ಪು. ೩೭೮) - ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಕೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮಾಯೆ, ಅಥವಾ ಅವ್ಯಾಕೃತ; ಅದು ಒಂದಲ್ಲ, ಅನೇಕ ಎಂಬುದೇ ಭಾಮತೀಕಾರರ ಮತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅವ್ಯಕ್ತ', 'ಅವ್ಯಾಕೃತ' ಎಂದು ಏಕವಚನದಿಂದ ಕರೆಯುವದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ, ಎಲ್ಲಾ ಅವ್ಯಾಕೃತಗಳೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೭೮)- ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ (೨) "ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತರೂಪವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪವೆಂಬ ರೂಪವಿಶೇಷದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ" (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೭೫) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ ಅವ್ಯಾಕೃತವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ರೂಪವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ ಎಂದು ಇವರು ವರ್ಣಿಸಿರುವದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೯೪) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಮಿಶ್ರರು 'ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅವ್ಯಾಕೃತ'ವೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಆಯಿತೊ, ಅಥವಾ 'ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಅವ್ಯಾಕೃತವು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನೇಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವ್ಯಾಕೃತವೂ ಅನೇಕವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಆಯಿತೊ? (೩) "ಕಾರಣಭೂತವಾದ ಲಯಲಕ್ಷಣಾವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುನ್ನವೇ ರಾಶಿಯಾಗಿದ್ದ ವಿಕ್ಷೇಪಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪವೇ ಮಾಯೆಯು. ಆದರೆ ಆವೇಶದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ

ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವು ಬೇಡ; ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಮಾಯಾಮಯುವಾದ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ" (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೯೪) ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೩೩-೩೩೪, ೩೭೭) ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿನೋಡಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಮಾಯೆಯೆಂದಿರುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪವನ್ನೇ ಮಾಯೆಯೆಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಯಲಕ್ಷಣಾವಿದ್ಯೆ, ವಿಕ್ಷೇಪಸಂಸ್ಕಾರ- ಇವುಗಳಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅದು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವ್ಯಾಕೃತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೇ ಬಲವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವ್ಯಾಕೃತವು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ, ಎಂಬುದು ಉಪಚಾರವೆನ್ನಬೇಕೆ? ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಿಶ್ರರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಯಿತು? ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

೧೦೨. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ:

ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು, ಅಥವಾ ಹಗ್ಗವು, ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹುಸಿಬೆಳ್ಳಿಗೂ ಹುಸಿಹಾವಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೫, ೧೬೨, ೧೬೮, ೨೫೩) ಎಂದು ವಾಚಸ್ಪತಿಗಳು ಮಂಡನನಿಗಿಂತಲೂ (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೧೨೫) ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವಿವರ್ತವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಥಕ್ಕನೆ ತೋರಿದರೂ ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ನೇರಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವ್ಯಾಕೃತವು ಜಡವೂ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೆಣಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದೀತು?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು ಮಿಶ್ರರು ಹೇಳಿರುವ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ; ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ, ಅದರ ವಿವರ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆಯೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ ಸಾರೂಪ್ಯವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಆಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೧೪೦); ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಭಯ, ಹುಚ್ಚು, ಕನಸು- ಮುಂತಾದ ಮಾನಸಾಪರಾಧಗಳಿಂದಲೇ ಸಾರೂಪ್ಯವನ್ನು ಕೋರದೆ ಎಷ್ಟೋ ಭ್ರಮೆಗಳು ಆಗುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸಕಾರಣವಾದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೀಗೇಕೆ ಆಯಿತು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು; ಆದರೆ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾ ತದ್ವಾಸನೆಗಳ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ

ದ್ವಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿದೆ, ಬರಿಯ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೨೫೬-೨೫೭).

ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಜೀವರೇ ಆಶ್ರಯವೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ- ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಿಶ್ರರು ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವರೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು: "ಅಚೇತನವಾದದ್ದು ಚೇತನದ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು; ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ಉಪಾದಾನವನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾವಿನ ಭ್ರಮೆಗೆ ಹಗ್ಗವು ಹೇಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೋ ಹಾಗೆ ಪ್ರಪಂಚಭ್ರಮೆಗೆ ಈಶ್ವರನು ಅಧಿಷ್ಠಾನವು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಹಾವಿನ ಭ್ರಮೆಗೆ ಹಗ್ಗವು ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಪ್ರಪಂಚಭ್ರಮೆಗೆ ಈಶ್ವರನು ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ಜೀವವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ **ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯವಾಗಿ** ಈಶ್ವರನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನೇ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ. ಈಶ್ವರನಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿದ್ಯಾಸ್ವಭಾವದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದಲಾರದು" (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೭೮).

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜೀವರ ಅವಿದ್ಯೆಗಳು, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ- ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಹೇಗೆ? ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದಾದ ಪ್ರಪಂಚಗಳೂ ಅನೇಕವಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರವು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಿಶ್ರರ ಅನಂತರ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು.

೧೦೩. ಬ್ರಹ್ಮಜಗತ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧ:

"ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ **ಸತ್ಕಾರ್ಯ**ವಾದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮೊದಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೨೮). ಕಾರಣದ ಸತ್ತೆಯೇ ಕಾರ್ಯದ ಸತ್ತೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಕಾರಣರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ತಿನಿಂದಾಗಲಿ

ಅಸತ್ತಿನಿಂದಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೪೬)

"ಜಗತ್ತು ಪ್ರಲಯವಾದಾಗ ಅದರ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೪೭). "ಜಗತ್ತು ಪ್ರಲಯವಾದ ಬಳಿಕವೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ?" ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ನಿಯತವಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೪೭). "ಮುಕ್ತರಾದವರೂ ಮತ್ತೆ ಏತಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಬಾರದು?" ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವರ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೂ ನಾಶವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಲಾರರು (ವಾ.ಭಾ.ಪು.೪೪೮).

"ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜೀವರೂ ತಾನೇ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರಬೇಕಷ್ಟೆ; ಹಾಗಾದರೆ ಅವರನ್ನು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಸಿದರೆ ತಾನೇ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೭೩). "ಯಾವದೊಂದು ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದೆಂತು?" ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಕವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞರೂಪದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಗ್ರಿ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವಂತೆಯೂ ದೇವಾದಿಗಳು ಅನೇಕಶರೀರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವಂತೆಯೂ ತಾನೇ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯನಾಮರೂಪಬೀಜಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೭೪). "ಬ್ರಹ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜಗತ್ತಾಗುವದೊ, ಸ್ವಲ್ಪಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಆಗುವದೊ?" ಅದು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತಾಗುವದು. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೭೫); ಇದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೭೬). "ಈಶ್ವರನು ಏತಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ?" ಪರಮಾರ್ಥಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೮೨). "ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈಶ್ವರನು ಪಕ್ಷಪಾತಿಯೆಂದೂ ನಿರ್ದಯನೆಂದೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯಾದಿಗಳಾಗಲಾರವು; ಮಾಯಾಕಾರನು ಮಾಡುವ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ವೈಷಮ್ಯಾದಿಗಳಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೮೩).

ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳಿಂದ ಮಂಡನಮಿಶ್ರ-ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೦೪. ಬ್ರಹ್ಮಜೀವರುಗಳ ಸಂಬಂಧ:

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆ. ನೀರಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಚಂದ್ರಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಚಲನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಜೀವರಿಗೆ

ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೧೧). ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನು, ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲ; ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿಗಳು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೂ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಪಹಿತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಜೀವನು, ಅವನಿಗೆ ಬಂಧಮುಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೧೨, ೬೨೩). ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವು, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದರ್ಥ. ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಯು ಹೋದಮೇಲೆ ಕತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ನಾಶದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೂ ಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜೀವರೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೨೩). ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದಲೇ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವರೆಂದೂ ಜೀವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಧಾರವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ४೦೭). ಪರಮಾತ್ಮನು ಬಿಂಬಕಲ್ಪನು, ಜೀವರು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕಲ್ಪರು. ಉಪಾಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜೀವನ ದ್ವಾರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ४೨೧).

ಈಶ್ವರನು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು? ಜೀವರೇ ಮೊದಲಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರವೇ ಅನಾದಿ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ४೨೧). ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಂಶವೇ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವೆನಿಸಿರುವಂತೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ४೨೩). ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಕಾರವಲ್ಲ, ಆದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಜೀವನು. ಘಟಾಕಾಶಪರಮಾಕಾಶಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ४೧೬). ಅವಿದ್ಯಾತದ್ವಾಸನೆಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವನ್ನು ಮಹಾಕಾಶದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜೀವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಬಹುದು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೭೦೫).

ಜೀವವಿಚಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಿಶ್ರರು ಅನಾದಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತರಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು.

೧೦೫. ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರ:

ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನವು ಸಂಸ್ಕಾರಮಾತ್ರದಿಂದಾಗುವ ಬರಿಯ ಸ್ಮೃತಿ; ಅಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಾದೋಷದಿಂದ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೫೫೫-೫೫೬) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬುದು ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದು ಅವರ ಭಾವನೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ४೭೭); ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಾಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವೆಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು

ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಕನಸಿನ ವಸ್ತು, ಶುಕ್ತಿ, ರಜತ-ಮುಂತಾದವುಗಳು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ, ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಮೊದಲು ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತು ಆಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುವಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಮೊದಲು ಹುಸಿಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿದ್ದದ್ದು ಬಳಿಕ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ತರ್ಕಬಲದಿಂದಲೂ ಅವುಗಳ ಅರಿವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಕನಸಿನ ವಸ್ತುವೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಿಕ್ಕಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದು ಕಾಕತಾಳೀಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ; ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಆದರೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸೃಷ್ಟಿಯು **ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದವರೆಗೆ** ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಕನಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೮೭-೬೯೧). ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಸ್ವಪ್ನವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಸಾಧನೆಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕ್ಷೇಪಸಂಸ್ಕಾರಲಕ್ಷಣವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೪೩). ಅಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವಚ್ಛತಾರೂಪವಿರುವದೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ವಿಕ್ಷೇಪಾವಿದ್ಯೆಯ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದರಿಂದಲೇ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೦೯) ಅಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶವಾಗದಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೯೬). **ಸುಷುಪ್ತಿ, ಮೂರ್ಛೆ-** ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನಿಗೆ ಸತ್ಸಂಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗುವಂತೆ ಸತ್ಸಂಪತ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಮೂರ್ಛೆಗೂ ಕೆಲವು ಹೋಲಿಕೆಗಳೂ ಕೆಲವು ತಾರತಮ್ಯಗಳೂ ಇರುವದರಿಂದ **ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಸಂಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ** ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೭೦೭). **ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸನೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದಿಂದ ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ** (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೭೦೫). ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮವಿಕ್ಷೇಪಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ **ಲಯಲಕ್ಷಣಾವಿದ್ಯೆ** ಇರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಿರುತ್ತದೆ, ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೩೩೫) - ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಸುಷುಪ್ತಿವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯವರ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರವೆಂದು ಮಿಶ್ರರು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

೧೦೬. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವು ಆವಿದ್ಯಕ:

ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಅರಿವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ದೇಹವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದರಿತು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದೇ ಪರಿಹಾರವು. ಆಗಮದಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ದೇಹಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡವರುಕೂಡ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪಶ್ವಾದಿಗಳಂತೆ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ನಡೆಯುವದರಿಂದ ಅಂಥವರೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರೇ. ವೇದಾಂತವಚನಗಳುಕೂಡ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿ ವಿಭಾಗವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಡುವದರಿಂದ ಅವೂ ಈ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರುತ್ತವೆ; ಆದರೂ ಅವು ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವೆಂಬುದೊಂದು ವಿಶೇಷವು. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೦-೪೫, ೧೫೫)- ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೦೭. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ:

(೧) **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾದೀತೆ?-** ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಭಾಮತೀಕಾರರು ಮಂಡನನ (೨೦) ಸರಣಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ; ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಗರಜಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯). ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಅರಿವು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಬಹುದು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೫) ಎಂಬುದು ಅವರ ಉತ್ತರ.

(೨) **ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಬಯಕೆಯಿದೆಯಲ್ಲ!** - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಮಂಡನನ ಸರಣಿಯಿಂದಲೇ ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ: ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಅತಾತ್ತ್ವಿಕಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾಗ, ನಗ- ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹ್ರಸ್ವದೀರ್ಘಗಳಿಂದ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಹ್ರಸ್ವದೀರ್ಘಗಳು ಧ್ವನಿಗೆ ಸೇರಿದವೇ ಹೊರತು ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ನಮಗೆ ನಗ, ನಾಗ-

ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸಹಾಯದಿಂದಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯-೧೦).

(೩) **ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?** ಜೈಮಿನಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ವೇದವು ಅನಾದಿಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೈಯಾಸಿಕರು ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ವೇದವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರನು ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆನುಪೂರ್ವಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವೇದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಪುರುಷಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೯, ೪೩೫) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಬೀಜಾಂಕುರದಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೩೬). ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನಿಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆತನ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಪಿಲಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಸ್ಮೃತಿಗಳ ಬಲದಿಂದ ರಚಿಸಿರುವ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ತಪ್ಪಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೩೬) ಎಂದು ವೇದದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತಕ್ಕೂ ಅವಿರೋಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಿಶ್ರರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೦೮. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪರೀಕ್ಷೆ:

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಬಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ತರ್ಕಪಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (೧) ಭೇದವೆಂಬುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ, ಎಂದರೆ ಭಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾದ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಭೇದವೆಂಬುದು ಇರಲಾರದು; (೨) ಭಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ **ಒಂದೇ** ಆಗಿರುತ್ತದೆ; (೩) ಒಂದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭೇದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಭೇದವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ; (೪) ಆದರೆ ಒಂದೆಂಬುದು ಭೇದವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ; (೫) ಇದು ಇದಲ್ಲ ಎಂದು ಭೇದವನ್ನರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಯಾವದಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಅರಿವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; (೬) ಆದರೆ ಒಂದು

ಎಂಬುದನ್ನರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅರಿವು ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸುಳ್ಳಾಯಿತು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೧೯).

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ, ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷ- ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವೂ ಅಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುವವೆಂದು **ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು** (ಭಾ.ಭಾ. ೧೭-೧೮) ಹೇಳುವರಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ **ಮಂಡನಾದಿಗಳ** (ಬ್ರ.ಸಿ. ೬೩-೭೦) ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರ್ಯಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಅವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತವೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೭೦, ೫೧೫). ಅಭೇದದೊಂದಿಗೆ ತೋರುವ ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪವೇನು?- ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೇ ಭೇದವೆಂದರೆ ಕಡಗಕ್ಕೂ ಚಿನ್ನಕ್ಕೂ ಈ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಭೇದವಿದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಏಕತ್ವವಿದೆಯೆಂದಾಗಿ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಇದೆಯೆಂದರೆ ಅಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವಾಭಾವಗಳೆರಡೂ ಇರಲೆಂಬುದು ಆಗದ ಮಾತು. ಭಾವಾಭಾವಗಳೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗಿದ್ದರೆ ಕಡಗವೂ ವರ್ಧಮಾನಕವೆಂಬ ಒಡವೆಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಬಹುದಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದದೊಡನೆ ಅಭೇದವೂ ಇರಬಹುದೆಂಬುದೇ ನಿಮ್ಮ ಮತ. ಕಡಗ, ಕಿರೀಟ, ಒಂಟೆ- ಇವುಗಳು ಚಿನ್ನದ ರೂಪದಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಕಡಗದ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದಾಗುವದು, ಏಕೆಂದರೆ ಕಡಗಕ್ಕೂ ಚಿನ್ನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಚಿನ್ನವೇ ನಿಜವೆಂದೂ ಕಡಗವೇ ಮುಂತಾದವು ನಿಜವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಆಯಿತು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಚಿನ್ನದ ರೂಪದಿಂದ ಅಭೇದವಿದೆಯಾದರೂ ಕಡಗದ ರೂಪದಿಂದ ಭೇದವೇ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಆಗಲೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ: ಕಡಗವು ಚಿನ್ನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದರೆ ಒಂಟೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇತಕ್ಕಿರುವದಿಲ್ಲ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಚಿನ್ನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಸತ್ತಾರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಇದಿಲ್ಲದೆ, ಅದಿಲ್ಲ; ಇದು ಈಗ ಇದೆ, ಅದಿಲ್ಲ; ಇದು ಹೀಗಿದೆ, ಅದಿಲ್ಲ-ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟೀತು. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತು. ದೂರದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅದು ಒಂಟೆಯೊ, ಅಲ್ಲವೊ- ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಚಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ, ಚಿನ್ನವನ್ನು ಅರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದವೂ ಇರುವದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅಭೇದವೂ ಇರುವದರಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿನ್ನವು ತಿಳಿದರೂ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವ ಒಂಟೆಯೇ ಮುಂತಾದವು ಅವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ ವಾಯಿತು. "ಹಾಗಾದರೆ 'ಒಂಟೆಯು ಚಿನ್ನ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು ಹೇಗಾಯಿತು? ಇದರಿಂದ ಒಂಟೆಗೂ ಚಿನ್ನಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದವಿರಬೇಕೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?"- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ 'ಚಿನ್ನವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರೂ ಒಂಟೆಯಿದ್ದರೆ ಕಡಗವಿಲ್ಲ ಎಂದು

ಒಂದಿರುವಾಗ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಲ್ಲದಿರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಚಿನ್ನವನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೂ ಒಂಟೆಯೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು?' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂತೂ ಚಿನ್ನ, ಒಂಟೆ-ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನಾದರೂ ಅಭೇದವನ್ನಾದರೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಭೇದವನ್ನೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಎಣಿಸಿರುತ್ತೇವೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೧೮-೧೧೯). ಆದ್ದರಿಂದ "ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವು" (ಛಾ). ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದು ಮಿಶ್ರರ ವಾದವು.

೧೦೯. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತರ್ಕವೂ:

"ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೂ ತತ್, ತ್ವಂ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ **ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ರೂಪವಾದ ತರ್ಕವು** ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ **ತರ್ಕಗಳೂ** ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೭೯, ೮೨, ೮೩). ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣದ ಜೊತೆಗೆ ಮನನವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ **ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನರೂಪವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ** ವಿವೇಚನಮಾಡುವದೇ **ಮನನವು** (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೮೯). ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣಶೂನ್ಯವಾದ ಬರಿಯ ತರ್ಕವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಶುಷ್ಕತರ್ಕವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವದರಿಂದಲೇ ತಾರ್ಕಿಕರು ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಯಾವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ಬಡಿದಾಡುತ್ತಾರೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೪೪, ೪೪೯). ಬರಿಯ ತರ್ಕದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಾದೀತೇ ಹೊರತು ಆ ಕಾರಣವು ಚೇತನವೋ ಅಚೇತನವೋ ಗೊತ್ತಾಗಲಾರದು.

೧೧೦. ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯ:

ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಂಗತಿಗ್ರಹಣವಾಗಬೇಕು, ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಶ್ರವಣವನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮನನಾದಿಗಳನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಾರ್ಯಪರ ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು- ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ ಜಾಡಿನಿಂದಲೇ ಹೋಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ತಾನೇ ಹೋಗುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿ ಬಿಡುವದರಿಂದಲೂ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆನ್ನುವದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವು ಉಪಸನಾಕಾರ್ಯವಾದರೆ ಅನಿತ್ಯವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೦೮, ೧೧೪, ೧೧೬). ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವಿಶೇಷವನ್ನು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವದೆಂಬುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಲ್ಪಿತಭೇದವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾಡುವದರಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೨೫). ಪದಗಳು ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬಹುದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಮನೋಹರವಾದ ಮೇರುವೆಂಬ ಪರ್ವತವೊಂದುಂಟು, 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗ'- ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುಮಾತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹರ್ಷಾದಿಗಳಾಗುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಕ್ಯವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದೂ ಸುಳ್ಳು, ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೩೧)- ಎಂದು ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದೇಕೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವರ ಉತ್ತರವಿದು: ಪದಗಳು ದ್ವಾರದಿಂದಲೂ ವಾಕ್ಯವು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ. ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಸೇರಿ ಏಕವಾಕ್ಯವಾಗುವಾಗಲೂ ಒಂದು ದ್ವಾರವಿಷಯವೂ ಮತ್ತೊಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷಯವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ದ್ವಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿರುದ್ಧವಾದರೆ ಆಗ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುವದು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿರುದ್ಧವಾದರೆ, ಶಬ್ದವು ಪೌರುಷೇಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಬೇಕು, ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವಾದವಾಕ್ಯವು ದ್ವಾರದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿರುದ್ಧವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು, ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬೋಧಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಅರ್ಥವಾದದಂತೆ ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೨೪೩, ೧೦೨-೧೦೩).

ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂಬುದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು **ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ** (೪೩) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಬ್ರ.ಸಿ. ೪೧) ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯ **ಮಂಡನಮಿಶ್ರನೂ** ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ.

೧೧೧. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅನುಭವವೂ:

ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಆದರಸತ್ಕಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಆ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗುವದೆಂದೂ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಮಂಡನನಂತೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ (ಬ್ರ.ಸಿ. ೩೫; ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೪೦, ೪೫, ೫೮, ೭೮, ೮೯, ೧೦೭). ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ (ವಾ.ಭಾ. ೫೬-೫೭). ಮುಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೊಲಗುವದು ರಜ್ಜುಸರ್ಪಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ; ಶ್ರವಣಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸದೆ ಇದ್ದರೂ ಶಬ್ದದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೩೦) ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದರೂ ಉಪಹಿತರೂಪದಿಂದ ಅದು ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆ ವೃತ್ತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಯು ಜಡವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯದ ನೆರಳು ಬೀಳುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವು ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬುದು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಬೆಂಕಿಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಂತೆ ಎಂದು ಎಣಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿದೆ; ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಪರವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯರೂಪಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಷಡ್ಜಾದಿಸ್ವರಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಂತೆ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೫೭, ೫೮, ೯೦). ಉಪಾಸನೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೃತ್ತಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗುವದೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೫೫). ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ

ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಫಲವೆಂದು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೮೯) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ಅನುಭವದ ವರ್ಣನೆಯು ಮಂಡನಮಿಶ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನದಿಂದ ನೇರಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾನುಭವವು ಆಗಿಬಿಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಸಿ **ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದವನ್ನು** ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಮಂಡನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ 'ಅನುಭವ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಬಲದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತಿರಿಚಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ **"ಲಿಙ್ಗಾಚ್ಚ"** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೨೨ - ೯೩೫) ಅವರು ಮಾಡಿರುವ ಸಾಹಸವು ಓದುಗರಿಗೆ ತಲೆದೂಗಿಸುವಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶಾಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಿಶ್ರರು ಎಷ್ಟು ದೂರಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವರೆಂಬುದು ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೧೨. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿನಿರಾಸಃ

ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಮಂಡನನಂತೆಯೇ ಮಿಶ್ರರು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಮಂಡನನನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. (೧) ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡುವದರಿಂದಾಗುವ **ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ;** (೨) ಮೀಮಾಂಸಾಸಹಿತವಾದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವಿಚಾರದಿಂದಾಗುವ **ಮನನಪ್ರತಿಪತ್ತಿ;** (೩) ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಚಿಂತಿಸುವದೆಂಬ **ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಪ್ರತಿಪತ್ತಿ;** (೪) **ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ** ವೃತ್ತಿರೂಪಪ್ರತಿಪತ್ತಿ- ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗಳು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೮೯೮) ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು ಪದಪದಾರ್ಥಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲವನಿಗೆ ತಾನೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಇವೆರಡರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪಾಸನಾರೂಪಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ. ೭೧, ೧೧೪, ೧೨೯).

ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ತಾವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ವಿಧಿಯಂತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಚಿತ್ತವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ಅದನ್ನು ಹರಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ

ಅವು ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ. (ಪು. ೧೧೫, ೧೩೦, ೧೫೩) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವು ಶಾಬ್ದವೆನಿಸಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತತ್ಪರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಆ ವಾದಿಗಳೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ (ವಾ.ಭಾ. ೨೧)- ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೧೩. ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯನಿರಾಸ:

ಈ ಒಂದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯೊಡನೆ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೩೫) ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮಿಶ್ರರು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಕರ್ಮದ ಸಹಾಯವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವನಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಕರ್ತೃಕರಣೇತಿಕರ್ತವ್ಯತಾಫಲಪ್ರಪಂಚವು ನಿಜವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನ ವಾಗಿರುವದೋ ಅವನು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಲಾರನು. ಹಾಗಾದರೆ ಅವನು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದಾಗುವದಲ್ಲ! ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮನುಷ್ಯತ್ವಾಭಿಮಾನವಿರುತ್ತದೆ; ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಅಭಿಮಾನವು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟ ಫಲವುಳ್ಳ ಭೋಜನಾದಿ ಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಯು ಬೇಕಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಈ ಜ್ಞಾನಿಯು ಮಾಡುವನಾದರೂ ವಿಹಿತಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಉಪಾಸನೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಕರ್ಮವು ಇರುವಂತಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದರ ಗೋಜಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೦, ೮೯೯, ೯೦೦) ಎಂದು ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೧೪. ಮುಕ್ತಿಸಾಧನಸೋಪಾನ:

ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನಸೋಪಾನದ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಆಶ್ರಮ ವಿಹಿತಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಪಾಪವು ತೊಲಗಿ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ಸಂಸಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಹಾವಾಕ್ಯಶ್ರವಣಮನನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೩, ೮೯೯) ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೂ ವಿವಿದಿಷೆಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವದೇ ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವನಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ

ಮಾಡಿರುವ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಈ ಫಲವುಂಟಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥವನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೦, ೬೧, ೬೩,)- ಎಂಬುದು ಭಾಮತೀಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸುರೇಶ್ವರರು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಸಾಧನಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೇ (೪೫) ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸೋಪಾನಕ್ರಮವನ್ನು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಧ್ಯಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಾನಭೇದವು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು.

೧೧೫. ಮೋಕ್ಷವಿಚಾರ:

ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು. (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೮೯, ೨೨೧, ೯೨೬, ೯೨೮) ಮುಕ್ತಿಯು ಉತ್ಪಾದ್ಯವಲ್ಲ, ವಿಕಾರ್ಯವಲ್ಲ, ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ, ಆಪ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಮಲದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಮೋಕ್ಷವು ಉಪಾಸನಾಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವರಿಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರು ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಮಾರ್ಪಡುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೧೨೭). ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಅಮಾನವಪುರುಷನು ಸಾಧಕನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಲ್ಲವೆ!- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಜೀವನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅನಂತನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕರ್ಮವಾಸನೆಗಳಿಂದ ತಾನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುವೆನೆಂದೂ ಲೋಕಗಳಿಗಿಂತ ತಾನು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವೆನೆಂದೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸಕನಾದವನು ಅರ್ಚಿರಾದಿ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೆ ಗಂತೃ, ಗತಿ, ಗಂತವ್ಯ, ಗಮಯಿತೃ, ಮುಂತಾದದ್ದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಲ್ಲ. ಮರದಮೇಲೆ ಓಡಾಡುವ ಕಪಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮರವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಪಿಯು ಮೊದಲು ಪಡೆದದ್ದು ವಿಭಾಗದಿಂದ ಹೋಗಿ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವಬುದ್ಧಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು.೯೯೪).

೧೧೬. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ:

ಮಂಡನನು ಒಂದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ಮಿಶ್ರರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂದರೆ ಸಾಧಕನೇ ಎಂದು ಮಂಡನನು ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದ ಪಕ್ಷವನ್ನು (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೧೩೦) ನಿರಾಕರಿಸಿಯೂ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೫೯) ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಅದ್ವೈತಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಆರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲಾರದು (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೫೭) ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಮನು, ಉದ್ದಾಲಕ- ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಹುಕಾಲ ಬದುಕಿದ್ದರೆಂದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಭೋಗವಿರುವವರೆಗೆ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯಾಗುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ. "ತಾವದೇವ ಚಿರಮ್" (ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ ತಡ) ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ದ್ವಿಚಂದ್ರಜ್ಞಾನವು ಏಕಚಂದ್ರಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕವೂ ಇರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾವಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಹೋದಬಳಿಕವೂ ಅದರಿಂದಾಗಿದ್ದ ಅಂಜಿಕೆ, ನಡುಕ ಮುಂತಾದವುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಂಜಿಕೆಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೆ ಅದು ಸರಿಹೋಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅಂಜಿಕೆಯಾಗಲಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಎರಡೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯದಿಂದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವು ಉಂಟಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೫೯).

೧೧೭. ಭಾಮತಿಯೂ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯೂ:

ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಹಲವು ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯಗಳೂ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಭಾಮತಿಯು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗಿರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಸ್ಫುಟವಾಗುವಂತಿದೆ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯು ಈಗ ನಮಗೆ ದೊರಕಿರುವಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು - ಎಂದರೆ ಚತುಸ್ಸೂತ್ರೀಭಾಗವನ್ನು-ಭಾಮತಿಯೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ಯಾರಾದರೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಉಪಕಾರವಾದೀತು. ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ (ಸೂ. ೧-೩-೧೭, ೧-೨-೨೬) ಮಿಶ್ರರು **'ಪಂಚಪಾದೀ'** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು **ಕಲ್ಪತರುಕಾರರು**(ವಾ.ಭಾ.ಪು ೨೬೪, ೨೯೮) ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ಪಂಚಪಾದೀ' ಗ್ರಂಥವು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯೆ, ಅಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಕರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. **ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಗಳ**

ಸಿದ್ಧಾಂತಬಿಂದುವಿನ ಮೇಲೆ ಗೌಡಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರು ಬರೆದಿರುವ ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಪಂಚಪಾದೀ' ವಾಕ್ಯವು (ನ್ಯಾ.ರ.ಪು. ೧೦೯) ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಪಂಚಪಾದೀ' ಎಂದೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಉದಾಹೃತವಿಚಾರಗಳು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಪ್ರಕಟಿತಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಸಂಶಯಕ್ಕೆಡೆ ಯಾಗುವಂತಿದೆ.

೧೧೮. ಭಾಮತಿಯೂ ಭಾಸ್ಕರಭಾಷ್ಯವೂ:

ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಭಾಸ್ಕರರ ಹಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭಾಸ್ಕರರು ಹಾಕಿದ್ದ ಹಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ಭೇದಾಭೇದಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಭಾಸ್ಕರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಧಿಕರಣರಚನೆಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. **ಭೇದಾಭೇದವು** ಒಂದೇ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲಿರುವದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರು ಮಂಡನನ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದ್ವೈತದಮೇಲೆ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹಾಕಿದ್ದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭಾಮತೀಗ್ರಂಥದ ಅವತಾರ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದುಕೂಡ ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. **ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ** ಸತ್ಯವಾದ ಭೇದವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಎದುರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಧಿಗಳು **ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ** ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭೇದವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಿಶ್ರರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಲಾರದು, ಶ್ರವಣಾದಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಆಗುವ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ, ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ- ಎಂಬ ಅವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ **ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು** ದೃಷ್ಟಫಲವೆಂದೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪಾಯವೆಂದೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಿಶ್ರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?- ಎಂಬ ಭಾಸ್ಕರರ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ದ್ವಿಚಂದ್ರದೃಷ್ಟಾಂತದ ಬಲದಿಂದ **ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವು** ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿ "ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಾಕ್ಯವು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ; ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸ ಜನಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ; ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆ ಬಳಿಕವೂ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬರು ಮುಕ್ತರಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಭಾಸ್ಕರರ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ತಡೆಯಾಗಿಯೇ **ಅವಿದ್ಯಾನೇಕತ್ವವಾದವನ್ನು** ಹೊಸದಾಗಿ ಹೂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತದ

ಮೇಲೆ ಭಾಸ್ಕರರು ಹಾಕಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಎದುರುಪೋಟಿಯಾಗಿ **"ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯದಿಂದಿರುವ ಅನಾದಿಯಿದು", "ಯಾವಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದದೆ ಇರುವದೇ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವು"** ಎಂಬ ಎರಡು ಮಹಾಮಂತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೂಡಿಗೆಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೂ ಮಿಶ್ರರಮೇಲೆ ಭಾಸ್ಕರರ ಪರಿಣಾಮವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳಾದ ಭಾಸ್ಕರರು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬುದ್ಧಿಸಂಬಂಧವೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಪ್ರಪಂಚವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪ ದಿಂದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೇ ಲಯಲಕ್ಷಣಾವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ನಾಮಾಂತರದಿಂದ ಮಿಶ್ರರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವದೆಂದು ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಮಿಶ್ರರು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿ ಆ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಅವಿದ್ಯಾನಾಶವೂ 'ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಈ ಅಂಶತ್ವವು **ಔಪಾಧಿಕವೆಂದು** ಅವರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾವಚ್ಛಿನ್ನ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ **ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ** ಎಂದು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲ ಕೆಲವು ಭಾಸ್ಕರರ ವಾದಸರಣಿಗಳು ರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ವಾಗುವದಕ್ಕೂ ಭಾಸ್ಕರರ ಮತವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಖಂಡಿಸುವ ಚಾಪಲ್ಯವು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ತಲೆಗೆ ಹತ್ತುವದಕ್ಕೂ ಮಿಶ್ರರೇ ಮೂಲಕಾರಣರೆಂದು ನಾವು ನಂಬಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೧೯. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವೂ:

ಭಾಮತಿಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿತ್ತು. ಮಂಡನಮಿಶ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಹಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಶಾಂಕರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದವು. ವಾಕ್ಯಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬ ಮೂಲಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಪೆಟ್ಟುಬಿದ್ದಿತು; ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನದಿಂದಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಯಾಗುವದೆಂಬ ಮತವು ಮತ್ತೆ ತಲೆಯೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಶ್ರವಣಮನನಗಳೆಂದರೆ ಧಾರಣೆಯೆಂದೂ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದರೆ **ಧ್ಯಾನವೆಂದೂ** ಆತ್ಮದರ್ಶನವೆಂದರೆ **ಸಮಾಧಿ** ಯೆಂದೂ (ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೬೧೫) ಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಂದಿನಿಂದ ಯೋಗಸಮಾಧಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡಿತು. ಜೀವರು ಒಬ್ಬರೆ, ಅನೇಕರೆ? ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆ, ಅವಚ್ಛಿನ್ನಾಂಶನೆ? ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕರಣವು ಯಾವದು?- ಮುಂತಾದ

ವಿಚಾರಗಳು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾದವು. ಮೀಮಾಂಸ, ನ್ಯಾಯ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ- ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿತು. 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' ವಾದಕ್ಕೂ 'ಅನಾದಿ'ವಾದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ತೋರಿಸುವದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತರಕ್ಷಣೆಯ ಮುಖ್ಯೋಪಾಯ ವಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶ್ರುತಿಯೇ ಗತಿಯೆಂದಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಫಲಿತಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗುವದು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೭. ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು - ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ

೧೨೦. ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯನ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಭಾಮತಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟರು. ವಿಪರೀತಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದವೇ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೂ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಸಾಕೆಂದೂ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಕೈಕೊಂಡರು. ಭಾಸ್ಕರರು ಅದ್ವೈತದ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿದ್ದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಅವರ ಭೇದಾಭೇದವಾದದಲ್ಲಿ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಕೆಲವು ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಭೇದಾಭೇದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಂಡನಾನುಯಾಯಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಮುಂದೆ ಬಂದರು. ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವೇ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯು.

೧೨೧. ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರೂ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯೂ:

ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಅವ್ಯಯಾತ್ಮರೆಂಬವರ ಶಿಷ್ಯರೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವೃತ್ತ ನಿರ್ಣಯವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದೂ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. **ಆನಂದಬೋಧರು** ತಮ್ಮ ಪ್ರಮಾಣಮಾಲೆಯೆಂಬ (ಪ್ರ.ಮಾ. ಪು. ೪) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಗುರುಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟುಹೊರತು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೇನೂ ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಂತೆಯೇ ನಡುವೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಅಜ್ಞಾತವಾಸವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಈಗ ಬರೋಡೆಯ ಪ್ರಾಚ್ಯಕೋಶಶೋಧಕಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಂತೆಯೇ ಶ್ಲೋಕರೂಪವಾಗಿಯೂ ವಿವರಣರೂಪವಾಗಿಯೂ ಬರೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ; ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧಮತಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ

ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದೇ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ (ಪು. ೪೫೬) ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೨೨. ಗ್ರಂಥವಿಭಾಗ:

ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ; ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಒಟ್ಟುಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯಾ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಎಣಿಸುವವರೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವಾಶ್ರಯವೆಂಬ ಮಂಡನಾದಿಗಳ ವಾದವನ್ನು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದೆ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಭಾಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂತಲೂ ದ್ವೈತ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾ ನಿವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಶಂಕೆಗಳಿಗೆ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ಅವಿದ್ಯಾನಿರೂಪಣೆಯೇ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವು. "ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಕರ್ಮಕಾಂಡಜ್ಞಾನಕಾಂಡಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಾವಿರೋಧ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಪರಮಾನಂದವು ವೇದಾಂತಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇನೆ" (ಪು. ೩೭೮) ಎಂದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿಚಾರಗಳಿದ್ದರೂ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಏನು ಹೇಳಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವೆವು. ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದದ ಮೂಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಥೆಂಥ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಓದಬೇಕು. ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರ ವಾದನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಈ ನಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನ ವಾಗಲಾರದು; ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತಿರುಳೇನೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗುವದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೨೩. ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ:

ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸೂತ್ರರೂಪವಾಗಿ ಬರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕವು ಹೀಗಿದೆ:

ಯಾನುಭೂತಿರಜಾಮೇಯಾನನ್ತಾತ್ಮಾನನ್ದವಿಗ್ರಹಾ ।

ಮಹದಾದಿಜಗನ್ಮಾಯಾಚಿತ್ರಭಿತ್ತಿಂ ನಮಾಮಿ ತಾಮ್ ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕದ ವಿವರಣೆಯು ಸುಮಾರು ೩೮ ಪುಟಗಳಷ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ: ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನುಭವಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನಂತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅನುಭೂತಿಯೇ ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯೆಯ ವಶದಿಂದ ಮಹತ್ತೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ.

೧೨೪. ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಅಭೇದವಿಲ್ಲ, ಭೇದಾಭೇದವಿಲ್ಲ:

ಆತ್ಮನು ದೃಗ್ರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅನಾತ್ಮಪ್ರಪಂಚವು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಸ್ತುಕೃತವಾದ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತಿ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಅನಂತನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ದೃಶ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೧) ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಭೇದವೆಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ ಇಂಥದ್ದರ ಭೇದ ಎಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರಬಾರದು; ಆದರೆ ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ತೋರುವದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವಾದರೆ ಧರ್ಮಿಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ದೃಕ್ಕಿನ ಭೇದವು ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿದೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ದೃಕ್ಕು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ, ದೃಶ್ಯವು ಧರ್ಮಿ; 'ದೃಶ್ಯದ ಭೇದವು ದೃಕ್ಕಿನಲ್ಲಿದೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ದೃಶ್ಯವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ, ದೃಕ್ಕು ಧರ್ಮಿ. ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಭೇದವೆಂಬ ಧರ್ಮವು ತೋರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ದೃಕ್ಕು ತೋರಿದಲ್ಲದೆ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳ ಭೇದವು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೃಕ್ಕು ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವೂ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಭೇದವೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕೋ ಆ ಧರ್ಮಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಆಗ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವೆಂದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದದ ಜ್ಞಾನ, ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದರ ಜ್ಞಾನ-ಹೀಗೆ ಬೇಕಾಗಿ ಭೇದಗಳಿಷ್ಟೆಂಬ ನಿಯಮವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದರೂಪವಾದ

ಧರ್ಮವು ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ 'ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮ' ಎಂದು ತೋರಬಾರದಾಗುವದು. ಭೇದವೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತ. ಆಗ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಬೇರೆ ಎಂದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವದರಿಂದ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯಕೃತವಾದ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅನಂತನೇ (ಪು. ೨-೧೦).

ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿದೆಯೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಮೂಲವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತೋರಿಸುತ್ತೇವಾದರೂ ಭೇದವು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದವುಗಳಾದ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಅಭಿನ್ನವಾದಾವು? ದೃಕ್ಕೂ ದೃಶ್ಯವೂ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ದೃಕ್ಕು ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೋರುವವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿದರೂ ಒಂದೆಂದು ತೋರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವು ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಒಂದಾದರೆ ದೃಕ್ಕಾಗಬೇಕು, ಅಥವಾ ದೃಶ್ಯವಾಗಬೇಕು. ದೃಕ್ಕಾದರೆ ದೃಶ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಭೇದವಿಲ್ಲ; ದೃಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲದೆ ದೃಶ್ಯವಿರುವದೆಂಬ ಮಾತಂತೂ ಹೊಂದುವಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯವು ದೃಕ್ಕಿಲ್ಲದೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ದೃಕ್ಕು ದೃಶ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ತೋರುವದುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳು ಅಭಿನ್ನವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೦-೧೮).

ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಅಭೇದವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಅಭೇದವಿದೆ- ಎಂದು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಯು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವು ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ? ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಇವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಆ ವಾದಿಯು ಕೇಳಬಹುದು. ಆಗ ಅವುಗಳ ರೂಪಗಳು ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೊ, ಅಭಿನ್ನವೊ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೊ? ಭಿನ್ನವಾದರೆ ರೂಪಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಭಿನ್ನವೇ, ಅವು ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ; ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವುಂಟೆಂದಾಗುವದು. ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವದು ಹೇಗೆ? ಒಂದು ವಸ್ತುವೇ ಅನೇಕರೂಪವಾಗಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಲೂ ರೂಪವು ರೂಪಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೊ, ಅಭಿನ್ನವೊ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೊ-? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಹಿಸಿದರೂ ದೋಷವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವೇ ಅನೇಕ

ರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ರೂಪಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿದೆ - ಎಂಬ ಭೇದಾಭೇದಮತವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಪು. ೧೮-೨೨).

೧೨೫. ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಮಾಯಾಕಾರ್ಯ:

ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ತರ್ಕವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಜಾಡನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ: ನೀವು ಹೇಳವದು ಸತ್ತೊ, ಅಸತ್ತೊ, ಸದಸತ್ತೊ? ಅದು ಇಂಥದ್ದೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೊ, ಅಭಿನ್ನವೊ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೊ?- ಎಂಬ ಪಲ್ಲವಿಯನ್ನು ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಹಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭೇದವು ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೊ, ಅಭಿನ್ನವೊ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೊ? ಭಿನ್ನವೆಂದರೆ ಭೇದಭೇದಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಈ ಎರಡನೆಯ ಭೇದವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೊ, ಅಭಿನ್ನವೊ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೊ?- ಎಂದು ಕೇಳುವರು. ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಭಿನ್ನವಲ್ಲ' ಎಂಬರ್ಥದಿಂದ ನೀವು ಅಭಿನ್ನಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಿರಷ್ಟೆ; ಇಲ್ಲಿ 'ಅ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದು ಭೇದವೊ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೊ? ಅದು ಮೊದಲಿನ ಭೇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೊ, ಅಭಿನ್ನವೊ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೊ? ಹೀಗೆಯೇ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ- ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೇನರ್ಥ? ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇಳುವದು ಭೇದವೆ, ಅಭಾವವೆ?.... ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಚಕ್ರಭೀಮನ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಯಾವದೊಂದು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಪಾರುಗಾಣುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ತಲೆಯನ್ನು ಗಿರ್ರೆಂದು ತಿರುಗಿಸುವ ಈ ಬಗೆಯ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದು ಓದುಗರು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ: ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಪ್ರಪಂಚವು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದಾಗಲಿ ಅಭಿನ್ನವೆಂದಾಗಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ; ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡಜ್ಞಾನಕಾಂಡಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಕೂಡದು. ಅವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆಲ್ಲ ಕನಸು ಇರುವವರೆಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಾಧಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಪು. ೩೨-೩೫).

೧೨೬. ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು?

"ಮಾಯಾಂ ತು ಪ್ರಕೃತಿಂ ವಿದ್ಯಾತ್" (ಮಾಯೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ (ಪು. ೩೬). ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ಪು. ೩೮).

ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆಯೂ ಕೆಲವು ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವವು. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಅಭಿನಿವೇಶದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ; ಅವರ ತೋರಿಕೆಯಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವು. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಅವೂ ಹೋಗುವವು. ಜ್ವರವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೆಲ್ಲವು ಕಹಿಯಾಗಿ ತೋರುವಾಗ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ನಾವು ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಕಹಿಯಾಗಿ ತೋರುವದು ಬಿಟ್ಟು ಬೆಲ್ಲದ ಸರಿಯಾದ ಅನುಭವವುಂಟಾದಮೇಲೆಯೇ ಅದನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲವೆ? ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೆ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ ನಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಪು. ೩೪, ೧೨೧, ૩೨೧.)

ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಬಲದಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕೃತಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಜಗದ್ಭ್ರಮೆಯು ಹೋಗುವದೆಂಬುದು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಮತವು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೂ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವರು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರಿಗಿಂತ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಮುಂದೆ (೧೩೭) ತಿಳಿಯುವದು.

೧೨೭. ಮಾಯೆಯ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವ:

ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ (ಪು. ೩೫). ಅದು ಒಂದೊ, ಅನೇಕವೊ? ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೊಂದೊ, ಅಲ್ಲವೊ? ಸಾಂಶವೊ, ನಿರಂಶವೊ?- ಇವುಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ (ಪು. ೬೩).

ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ನಿಷೇಧಮಾಡಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದು ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವೋ ಅದು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವು. ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮಾಯೆಯೂ

ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೇ; ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು, ಕಾರಣವೂ ಆಗಲಾರದು. ಮಾಯೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿ, 'ಮಹೇಶ್ವರನು ಮಾಯಿ' ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನೇರಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದರ್ಥವೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಅದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಆ ದ್ವೈತವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೇನೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿ ಕಾರಣವೂ ಆಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಭಿನ್ನವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ; ಅಭಿನ್ನವೆಂದರೆ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿದೆ- ಎಂಬುದು "ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು; ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದಾಗುವದು". ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವೇ, ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಮಾಯಾವಿಲಾಸವೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ನಿಷೇಧ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಪು. ೧೪೪-೧೪೭)

೧೨೮. ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನ.

ಅವಿದ್ಯೆ, ಅಜ್ಞಾನ, ತಮಸ್ಸು- ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಮಾಯೆಗೆ ಹೆಸರುಗಳು (ಪು. ೧೪೪). ಮಾಯೆಯೆಂಬುದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಜಡವಸ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದ (ಪು. ೬೯). ಜಗತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿರಜತವೇ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆಲ್ಲ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಇದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ತೋರಲಾರದು, ಸತ್ತಾದದ್ದು ಬಾಧಿತವಾಗಲಾರದು; ಆದ್ದರಿಂದ ತೋರಿ ಬಾಧಿತವಾಗುವ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದೆ (ಪು. ೪೭). ಜ್ಞೇಯವು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು (ಪು. ೪೮). ಶುಕ್ತಿರಜತವೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಬೇಕು. ಕಾರ್ಯವು ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣದಿಂದಾಗಲಾರದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಬೇಕು. ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ವಿರಲಾರದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಸಾದಿಯಾದದ್ದು ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾದಿಯಾದದ್ದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವೂ ಕಾರಣವಾಗಲಿ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣ,

ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣ- ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅನಾದ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದಾಯಿತು. (ಪು. ೪೮)- ಎಂದು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭ್ರಾಂತಿಯ ತೋರಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಉಪಾದಾನವಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಈ ಯುಕ್ತಿಯ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಕೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಾದೀತಲ್ಲದೆ ಆ ತೋರಿಕೆಗೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ- ಎಂಬವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿಲ್ಲ. ತೋರಿಕೆಗೊಂದು ಉಪಾದಾನವು ಬೇಕು- ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಜರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡಿತು. ಆಮೇಲೆ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನೋಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹಲವು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ.

೧೨೯. ಅಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ:

ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನದಂತಿರುವ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಮಂಡನಾದಿಗಳು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಾಂತಿಗಳ ಸಾಲು, ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿತತ್ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಾಲು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ರಜತವು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ, ಕಾರ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಭ್ರಾಂತಿಯು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ, ಸಂಶಯ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ಅನಾದ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಇವೂ ಇರುತ್ತವೆ, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೪೮-೪೯). ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು.

೧೩೦. ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ.

ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಭಾವವು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆ ಮತದಂತೆ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗಬಾರದಾಗುವದು. ಆದರೆ 'ನಾನು ಅಜ್ಞನು' ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಾವವು ಅನುಪಲಬ್ಧಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು

ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಜ್ಞಾನಾಭಾವ ದಿಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾದ ಫಲವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಫಲವು ಅಪರೋಕ್ಷವೇ ಆದರೂ ಅದರ ಅಭಾವವಾಗಲಿ ಅದರಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತವಾಗಲಿ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದು 'ಇದು ರಜತ'ವೆಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾಭಾವವು ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಶುಕ್ತಿರಜತವೂ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವಲ್ಲ, ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಲ್ಲ (ಪು. ೬೦-೬೧). ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೇ ಅನುಭವಗೋಚರವೆಂದೂ ಅದೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು?- ಎಂದರೆ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅದೂ ಅನಿರ್ವಾಚ ನೀಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನಾಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ವಿಷಯದಲ್ಲಿದೆ; ಆದರೆ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವವು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಗಭಾವವೂ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವದಂತೆ ಅಭಾವವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಗಭಾವವನ್ನು ಕಂಡೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವವನ್ನೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿತ್ತು, ಜ್ಞಾನವು ಹೋಯಿತು- ಎಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಧ್ವಂಸವನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು - ಎಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಗಭಾವವೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವವು ಪರೋಕ್ಷವೋ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಗಭಾವವೂ ಪರೋಕ್ಷವೇ; ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂಬವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಗಭಾವವು ಹೋಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕತ್ತಲೆಯು ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರಾಗಭಾವವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ (ಪು. ೬೫-೬೯).

ಆತ್ಮನು ಪರಿಣಾಮವಾಗದಿರುವದೆಂಬ ಅಭಾವವೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿರವಯವ ನಾದ್ದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮಿಯೇ ಅಲ್ಲ. ನಿರವಯವನಾದ ಆತ್ಮನು, ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆಗಬೇಕು; ಅಥವಾ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕವು ಆಗಲೇಬಾರದು. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಒಂದಂಶದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದಂಶ ದಿಂದ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವದಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಪರಿಣಾಮವು

ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೋ, ಅಭಿನ್ನವೋ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೋ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ದೋಷವು ಬರುವದು. ಪರಿಣಾಮಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪರಿಣಾಮಿನಿತ್ಯನು- ಎಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೇ ಅಲ್ಲ. ವಿಷಯನಾದರೆ ಅನಾತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮಾಭಾವವಲ್ಲ (ಪು. ೮೬-೮೯).

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವು ಅನುಭವಗೋಚರವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಅದು ಅಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೬೬) ಎಂಬ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಭಾವ'ವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ಅವರು ಹೇಳುವ ಅಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ; ಇದು ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂಬುದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ- ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿದೆಯೆ? ಇದ್ದರೆ ಹಾಗೆ ಏಕೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ?- ಎಂಬದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಹೋಗಿಲ್ಲ.

೧೩೧. ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರ:

ಶುಕ್ತಿರಜತವೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ತೋರಿಕೊಂಡು ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ- ಎಂಬುದೇ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಶುಕ್ತಿರಜತದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ, ಅಖ್ಯಾತಿ, ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ, ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ- ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಅವರು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೧) **ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ** ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದೇ ತೋರುವದೆಂಬುದು. ಇದು ಸರಿಯಾದ ವಾದವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತೆಂಬುದು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಸತ್ತೇ ಆಗುವದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ತು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೧೬೧). ಹಾಗಾದರೆ ನೀವಾದರೂ ಮಾಯೆಗೆ ಇದೆ, ಇಲ್ಲ- ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಿರಲ್ಲ!- ಎಂದರೆ ನಿಜ; ಆದರೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಅಸತ್ತೆಂಬುದು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ತುಚ್ಛವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಲ್ಲ; ನಾವು ಹೇಳುವದು ಮಾಯಾಸಿದ್ಧ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಸತ್ತ್ವವು. 'ತುಚ್ಛವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗಲಾದರೂ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದ ಅಸತ್ತನ್ನು ನೀವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ- ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತುಚ್ಛವಿದೆ ಎಂದು ನೀವು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು

ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು 'ತುಚ್ಛವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ತುಚ್ಛವೂ ಭ್ರಾಂತಿಸಿದ್ಧವೇ, ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೇ (ಪು. ೧೬೩). ತುಚ್ಛವು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು (ಪು. ೧೬೮). ರಜತವು ಅಸತ್ತಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಸತ್ತಾಗಿಯೇ ತೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆ? ರಜತದ ಅಸತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಯಾವದು? ರಜತವೇಯೊ, ಅದರ ರೂಪಾಂತರವೊ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದೊ? ಯಾವದಾದರೂ ರಜತವು ಹೋಗಬಾರದಾಗುವದು (ಪು. ೧೧೬). ಆದ್ದರಿಂದ ತುಚ್ಛರೂಪವಾದ ಅಸತ್ತು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(೨) **ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ** ಎಂಬುದು ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅ) ಒಂದು ವಸ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾದಾಗ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವವರದು **ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷ**. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವದರಿಂದ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದು ಈ ಪಕ್ಷದವರು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ? ಇದ್ದರೆ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅನವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಪು. ೨೧೯). ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಆಗದ ಮಾತು; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಾಶವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು. ಅದು ಬಿಡುವ ರೂಪವು ಗುಣವಾಗಲಿ, ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ, ಅಂಶವಾಗಲಿ, ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ, ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ, ರೂಪವನ್ನು ಬಿಡುವ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಅನ್ಯವೊ? ಅನನ್ಯವೊ, ಅನ್ಯಾನನ್ಯವೊ? ಅನ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವೇ ಅಲ್ಲ, ಅನನ್ಯವಾದರೆ ಬಿಡುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಅನ್ಯಾನನ್ಯವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೨೮-೨೩೨). ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ತೋರುವದು ಮಾಯಿಕವೇ (ಪು. ೨೨೪). ಇದರಿಂದಲೇ (ಆ) ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗಬಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವದು, ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು - ಎಂಬ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದದ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. (ಪು. ೨೩೪). ಜ್ಞೇಯವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತದಂತೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬ **ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ** ಸರಿಯಲ್ಲ (ಪು. ೨೪೪) ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಅವುಗಳ ದೂರದೇಶಕಾಲಾಂತರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ಅರಿಯುವೆವೆಂದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿಯಬಹುದಾಗುವದು. ಅವುಗಳನ್ನೂ ಅರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂಬುದೂ

ಸರಿಯಲ್ಲ; ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯುವದು ಹೇಗಾದೀತು (ಪು. ೨೫೪)? ದೋಷದಿಂದ ಆಗಬಹುದು ಎನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದದ್ದು ದೋಷವಾಗಲಾರದು, ಆ ಅರಿವು ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗಲಾರದು. ಬರಿಯ ದೋಷದಿಂದಲೂ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುವದು (ಪು. ೨೫೬). ಆದ್ದರಿಂದ ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ದೇಶಾಂತರವಸ್ತುಗಳು ಈಗ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದೆನ್ನುವದು ತಪ್ಪು. ಶುಕ್ತಿಯಿದೆ, ರಜತವೂ ಇದೆ; ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಸರ್ಗವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ದೋಷದಿಂದ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ; ಇದೇ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ- ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸರ್ಗವು ಸುಳ್ಳಾದರೆ ಮಿಕ್ಕವು ನಿಜವೆನ್ನುವದೇಕೆ? ಅವು ನಿಜವಾದರೆ ಸಂಸರ್ಗವೇಕೆ ನಿಜವಲ್ಲ? ಅವನ್ನು ದೋಷದಿಂದ ಕಾಣುವದಾದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣಬೇಕಾಗುವದು. ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡವನಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದೊ, ಕಾಣದವನಿಗೆ ಆಗುವದೊ? ಅದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅರಿವಾಗುವದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ? ಅದನ್ನು ಪೂರ ಕಾಣದಿರುವದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದು ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಪೂರ ಕಾಣಲಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಾಣದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಶೇಷವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದೂ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಬಾರದಾಗುತ್ತದೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು 'ಕಾಣದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬುದಕ್ಕೇನರ್ಥ? ಕಾಣುವದರ ಅಭಾವದಿಂದಲೆ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನೋಡುವದರಿಂದಲೆ? ಅಭಾವದಿಂದ ಏಕೆ ಭ್ರಾಂತಿ? ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಇಲ್ಲೇಕೆ ಭ್ರಾಂತಿ (ಪು. ೨೭೦-೨೮೦)? ಶಂಖವು ಹಳದಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇನು ಗತಿ? (ಪು. ೨೮೧) ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದು ರಜತವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೆ, ಶುಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೆ, ಇವೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೆ? ರಜತಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿಗೆ ಸಂಯೋಗವಿದ್ದರೂ ರಜತವನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಇವೆರಡರ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದರೂ ಎರಡೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೮೪-೨೮೫). ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳಿಗೆ ಸಂಸರ್ಗವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಇ) ದೋಷದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೇ ರಜತಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯು. ಇಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ ಹೇಗೆ? ರಜತವು

ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ರಜತಜ್ಞಾನವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ (ಪು. ೨೮೮)? ಶುಕ್ತಿಯನ್ನರಿಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿವಿಷಯವು ಎಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ (ಪು. ೨೯೦)? ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೇ ವಿಷಯ; ಆದರೂ ಅದು ಶುಕ್ತಿವಿಷಯವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಇದೇ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ- ಎನ್ನುವವರನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾದ್ದೇನೆಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೯೧).

(೩) **ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು** ಪ್ರಾಭಾಕರಮೀಮಾಂಸಕರು ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಖ್ಯಾತಿಯ ಅಭಾವ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಾದಿಗಳು ಅಭಾವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೧೬). ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾಗಿ ಆದರೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುವದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಹೆಸರು- ಎಂಬುದು ಈ ವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಅವೆರಡೂ ಒಂದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗದಿದ್ದರೂ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆ ವಾದವನ್ನೂ ಆಗಲೆ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ (ಪು. ೨೯೧). ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ, ರಜತದ ಸ್ಮೃತಿ- ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿತರೆ ಅವಿವೇಕವೆಲ್ಲಿ (ಪು. ೨೮೫)? ಅವಿವೇಕಗ್ರಹಣವೆಂದರೆ ವಿವೇಕಶೂನ್ಯವಾದ ಗ್ರಹಣವೋ, ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗ್ರಹಣವೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿವೇಕವೂ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ? ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕವೂ ಸೇರಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ? ವಿವೇಕವಿದ್ದರೆ ಅವಿವೇಕವಿಲ್ಲ, ಅವಿವೇಕವಿದ್ದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಭ್ರಮೆಯೇ (ಪು. ೨೮೬) ಎಂಬ ದೋಷವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಂತೆ ಇವರಿಗೂ ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಣ, ಸ್ಮರಣ-ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಮಾನಸಜ್ಞಾನವೊಂದುಂಟೆಂದು ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ; ಅವರಂತೂ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು (ಪು. ೪೨-೪೪).

(೪) **ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಯು** ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರದು. ಒಳಗಿನ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ರಜತವು ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆದರೆ ಭ್ರಮೆಯಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವಾದವೇ ಸುಳ್ಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದವೇ. ಒಳಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಹೊರಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೇನರ್ಥ? ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವಾಗ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ (ಪು. ೨೯೧)? ಬುದ್ಧಿಯು ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಆ

ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ, ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದರೆ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ (ಪು. ೧೧೩) ಬುದ್ಧಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದಿರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವೆಂದಾಗಿ ಇವರ ಮತವೂ ಆತ್ಮವಾದವೇ ಆಗುವದು (ಪು. ೧೧೫). ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕವರ ಪಕ್ಷವೆಲ್ಲ ಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯು. ಅಸತ್ತಾದರೆ ಖ್ಯಾತಿಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲ, ಸತ್ತಾದರೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೩೯) ಎಂಬುದು ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರದ ಸಾರಾಂಶವು.

ಶುಕ್ತಿರಜತದೃಷ್ಟಾಂತವು ಲೋಕಾನುಭವಸಿದ್ಧವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸುಮ್ಮನಾಗಿದ್ದರು. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈಡುಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸೂಚಿತವಾಗಿ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿತುಕೊಂಡಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಇದು ಗುರುವಿಗೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವ ಬದಲು ವಾದಿಗಳ ರಂಗಸ್ಥಲವಾಯಿತು, ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಮಾಯಾಸ್ಥಾಪನೆಯ ದುರ್ಗವಾಯಿತು.

೧೩.೨. ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪ ಪರಿಹಾರಗಳು:

ಸತ್ತಲ್ಲದ್ದು ತೋರಕೂಡದು, ಅಸತ್ತಲ್ಲದ್ದು ಬಾಧಿತವಾಗಬಾರದು; ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಬಾಧೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವವು?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು: ಅಸತ್ತಿಗೆ ಖ್ಯಾತಿಯಿಲ್ಲ, ಜನ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ; ಬರಿಯ ಸತ್ತಿಗೂ ಖ್ಯಾತಿಜನ್ಮಗಳಿಲ್ಲ. ಸತ್ತಿಗೆ ಖ್ಯಾತಿಜನ್ಮಗಳಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಸದ್ರೂಪವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಾರದು; ಇದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿರಬೇಕಾದೀತು. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಾರದು, ಇದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು; ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತು ಸತ್ತಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮನಾಶಗಳಿರಬಾರದೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮನಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ಅಸತ್ತೆಂದು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. (ಪು. ೧೫೦-೧೫೨).

ಸತ್ತಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಬೇಕು. ಇದು ಅಸತ್ತೊ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೊ?- ಎಂಬ ಸಂಶಯವು, ಯಾರಿಗೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು ಸತ್ತಲ್ಲದ್ದರಿಂದ

ಅಸತ್ತೇ ಆಗಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿದು; ಮಾಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು (ಪು.೧೬೧) ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ತೆಂಬುದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ. ಮಾಯೆಗೆ ತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದೂ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯಂತೆ ಅಯುಕ್ತವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ: ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದದೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮಾಯೆಯೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ (ಪು. ೧೯೧) ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದದಿರುವದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಭೂಷಣ (ಪು. ೨೧೨.) ಶ್ರುತಿಯು ಒಂದುವೇಳೆ ದ್ವೈತವನ್ನು ನಿಷೇಧಮಾಡಿದರೂ ಆ ನಿಷೇಧವು ಅಸತ್ತನ್ನೇಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಅನಿರ್ವಚನೀಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕಿದೆಯೆ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ: 'ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜನರು ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನೆಂಬುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ಇಲ್ಲ ಎಂದೇನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವರೋ ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವರಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ ದ್ವೈತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ (ಪು. ೧೨೧-೧೨೨).

೧೩೩. ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವಿಚಾರ:

ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವು ರಜತಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಶುಕ್ತಿಯು ಸಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಸಾದಿಯಾಗಬೇಕಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಿದು: ಅಜ್ಞಾನವು ಜಡವಾದ ಶುಕ್ತಿಗಲ್ಲ, ಅದನ್ನರಿಯುವ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಅಜ್ಞಾನವು. ಹಾಗಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವೆಂದೇಕೆ ಹೆಸರು?- ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ. ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಹೆಸರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮಾಶ್ರಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕು (ಪು. ೫೬) ಎಂದು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಜಡಕ್ಕೂ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿ (ಪು. ೧೯೩-೧೯೬) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕೆಂದು (೫೨) ಹೇಳಿರುವ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯನ್ನು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತಾಗಿದೆ. ಜಡವಾದ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾಶ್ರಿತವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಜಡವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನರೂಪವೇ, ಅಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾಶ್ರಿತವೇ ಎಂದು (ಪು. ೧೯೬) ಅವರು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸಲ ಹೋದಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಅಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು?- ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ಒಂದೊಂದು

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ; ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನಂತಅಜ್ಞಾನಗಳೇಕೆ ಇರಬಾರದು? (ಪು. ೬೩-೬೪) - ಎಂಬುದು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರ ಉತ್ತರವು. ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರುವಾಗಲೂ ಮಿಕ್ಕ ಅಜ್ಞಾನಗಳಿರುವವೆಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನಾವರಣವು ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಾಗದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವು ತೋರದೆ ಇರುವವೆಂತಲೂ ಹೇಳುವದು ಮೇಲಲ್ಲವೆ? (೫೨) - ಎಂಬ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಮತವನ್ನು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಾಭಾವವು ಹೋದಮೇಲೂ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಪ್ರಮಾಣಾಭಾವಗಳನ್ನು ನೀವೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಒಂದೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ತನ್ನ ಅಭಾವವನ್ನು ಕಳೆದಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಡವಸ್ತು ತೋರಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ನಾವೂ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳು ಆಯಾ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತೊಲಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನು? (ಪು. ೬೪-೬೫) ಎಂದು ಅವರು ಕೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೇ ಜ್ಞಾನಾಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿವಾದಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ನಿವರ್ತ್ಯ ವಾದದ್ದೊಂದಿದೆಯೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ನಮ್ಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿಲ್ಲ. "ಬೆಳ್ಳಿಯಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ"- ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರು ಏನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೋ ತಿಳಿಯದು.

ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳು ಅನಂತವಾಗಿರುವವು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮೊದಲು ವಹಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕಾಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸುಟ್ಟುಹೋದಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ತಲೆದೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನಾದ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸಕಲವೂ ಸುಟ್ಟುಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರ ತಿಳಿಸಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸರ್ವಕಾಲಸಂಬಂಧಿಯಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರ ಬೆಳಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ಸಾಂಶವೆಂದಾಗಲಿ ನಿರಂಶವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ "ಅಜ್ಞಾನವು ಸಾಂಶವೊ, ನಿರಂಶವೊ? ಸಾಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯ ವಾಯಿತು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪೂರ ಹೋಯಿತೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ" - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ (ಪು. ೭೦) ಎಂದು ಅವರು ಒಂದೇ ಅಜ್ಞಾನದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಅವರು (೧೩೭) ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧೩೪. ಜಡವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ:

ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕವಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವದಾದರೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವದೇಕೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ರಜತವು ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವದಾದಮೇಲೆ, ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ತೋರಬಾರದೇಕೆ? ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆ? (ಪು. ೬೦)- ಎಂದು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಜಡವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಈಗ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಅರಿತೆನು' ಎಂಬ ಜಡವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವು 'ಈಗ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರನ್ನರಿತೆನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಂತೆ (ಪು. ೧೯೬) ಎಂಬುದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿಯುವದು? ಅದನ್ನರಿಯದಿದ್ದಾಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗಲಂತೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ಮೊದಲು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು; ಅದು ಅಜ್ಞಾತಘಟವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರಮಾಣವು ಬಂದಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವನ್ನರಿಯುವೆವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾತತ್ವವು ಮೊದಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆಗ ಪ್ರಮಾಣವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಜ್ಞಾತತ್ವವಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಗಡಿಗೆಯ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾದಮೇಲೆ ಅದರ ಜ್ಞಾತತ್ವ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. (ಪು. ೧೯೭)? ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವದೇನೆಂದರೆ ಜಡವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ; ಅದರ ವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೧೯೯). ಜಡವು ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದು ಜಡವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೇ (ಪು.೧೯೬).

೧೩೫. ವ್ಯವಹಾರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ:

ಹಾಗಾದರೆ ಇದು ಪ್ರಮಾಣ, ಇದಲ್ಲ- ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ? ಶುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಜಡವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ಭ್ರಾಂತಿ, ಇದು ಬಾಧೆ- ಎಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಉತ್ತರವಿದು:

ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನಾವರಣದಿಂದ ಅಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಡದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಜಡವನ್ನು ತಿಳಿಯ

ಪಡಿಸುವದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಪರ್ಶವಿರುವದೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾತವೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದ ಅಜ್ಞಾತಜಡವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡವಿರುವದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಜಡದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೯೯-೨೦೦). ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಶುಕ್ತಿಯ ಇದಮಂಶದವರೆಗೆ ವಿಕಾಸವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರಜತವನ್ನು ಶುಕ್ತಿರಜತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಡವಿಲ್ಲ, ಅದರ ವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೨೦೪). ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಶುಕ್ತಿರಜತ, ಶುಕ್ತಿ, ಬೆಟ್ಟ, ನದಿ-ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆಯೇ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ (ಪು. ೨೦೨.)

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭೇದಗಳ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ (ಪು. ೩೪, ೧೫೩, ೨೦೨, ೨೦೪, ೨೧೭, ೩೫೫) ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಅವಸ್ಥಾವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೇತಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ.

೧೩೬. ಆತ್ಮಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಂಬಂಧ:

ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದೆ. (ಪು.೧೩೬) ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನರಿಯುವ ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಬಂಧವು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಭೂಷಣವು. "ಅರಿಯೆನು, ನಾನು ಅಜ್ಞನು, ಮೂಢನು" ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯು - ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುವದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗಬೇಕಾದದ್ದೇ ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಅವಿದ್ಯೆ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ಆತ್ಮನ ಅವಿದ್ಯೆ" ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುವದು?- ಎಂದರೆ 'ಇಂಥ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಂತೆ ಇದನ್ನರಿಯಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೦೭-೨೧೦).

೧೩೭. ಬ್ರಹ್ಮಾಜ್ಞಾನವೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ:

ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಚಿದಾಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗೂ ಹೆಸರಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ಮತ್ತೊಂದು ಗೌಣಾರ್ಥ. 'ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ, ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು. ಇದರಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಯೇ, ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವ **ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿ**. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾದದ್ದಾದರೂ ಬಿದಿರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೆಂಕಿಯು ಬಿದಿರನ್ನು ಸುಟ್ಟು ತಾನೂ ಆರಿಹೋಗುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ತಾನೂ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜ್ಞಾನವು. ಅದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ತಾನೊಂದೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿಯು ಬತ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಸುಡುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಾಜ್ಞಾನವೂ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅದಿಲವೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದು. "ಅದು ಹಸಿವು ಬಾಯಾರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲದ್ದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಿಷ್ಟು ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಬಂದು ಕೊನೆಗೆ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸಂಭಾವನಾದಿಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನೂ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದಮೇಲೂ ದರ್ಶನವೆಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಂಟಾಗಿ ಅದರಿಂದ ತೊಲಗತಕ್ಕ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಉಳಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೭೩-೭೪).

೧೩೮. ಅಜ್ಞಾನಬಾಧೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ:

ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ಆ ರಜತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸುವದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ರಜತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಬಾಧಕವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೯೪). ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೭೨). "ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪರೋಕ್ಷ

ವಾಗಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೨೨). ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆದದ್ದು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯದೆ ಹೋದರೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗಲೇ ಆರದು (ಪು. ೩೩೪). ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಭ್ರಮೆಯು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಶುಕ್ತಿರಜತದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಆದ್ಯಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೂ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಮಾಯಾಮಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೨೧-೧೨೨).

೧೩೯. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶ:

ಈ ಜ್ಞಾನಫಲವು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮದ ಫಲಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಫಲದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನಲೇಶವೂ ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. "ವಿಮುಕ್ತನಾಗಿ ವಿಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಕ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ, ಗುಣಾತೀತರನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿವಚನಗಳೂ ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿವೆ (ಪು. ೭೪-೭೬).

ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ದೇಹವು ಇರಬಹುದೆಂಬ **ಮಂಡನಾದಿಗಳ** (ಬ್ರ.ಸಿ.ಪು. ೧೩೩, ವಾ.ಭಾ.ಪು. ೯೫೯) ಮತವು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ರಜ್ಜುಸರ್ಪದ ಭ್ರಮೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಅಂಜಿಕೆಯೂ ನಡುಕವೂ ಉಂಟಾಗುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳವನೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೭೬) ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಲೇಶವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ತಾನೇ ನಾಶವಾಗುವದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತೊಲಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು? ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿದೇಹ ಮುಕ್ತಿಯು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಂತೆ ಕೇವಲ ವಾಕ್ಯಗಮ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅವರು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

೧೪೦. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ ವಿಚಾರ:

ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಯಾವ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ? ಅದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳ

ಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ: ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು, ಸದಸತ್ತು, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ- ಈ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು "ಎಂಥ ಯಕ್ಷನೋ ಅಂಥ ಬಲಿ" ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. (ಪು. ೮೬) ಅದು ಮಿಥ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅದರಿಂದ ನಾಶವಾಗಬಹುದು. ನಿವೃತ್ತಿಯು ಸತ್ಯವೊ, ಮಿಥ್ಯವೊ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದರೇನರ್ಥ? ಆತ್ಮ ಅಜ್ಞಾನ- ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೆಂದೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಮಾಯಾ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೆ? ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಸತ್ಯವೇ. ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೇನರ್ಥ? ಮಾಯಾಸ್ವರೂಪವೆಂದೆ? ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ನಾಶಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಲ್ಲವಾಗಿ ಅದರ ನಾಶವು ಮತ್ತೊಂದರ ಜನ್ಮವಲ್ಲವೆಂದೆ? ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ (ಪು.೩೬೪-೩೬೫).

ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಅವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಾಕಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈ ಉತ್ತರವು ಬರುವದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಯುಕ್ತಿಬಲದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಅನಿರ್ವನೀಯನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಬಲದಿಂದಲೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು" (ಪು. ೮೬)- ಎಂಬ ಉತ್ತರವೂ ಈ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು.

"ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತುವೋ ಅಥವಾ ಅದರ ಅರಿವೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ" (ಪು. ೩೬೯). ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಸುಕಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೇ ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವು. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವದೇ ಜ್ಞಾತತ್ವ. ಇದು ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯೇ, ಅವಿದ್ಯೆ ಅನಾದಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೋದಬಳಿಕ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹುಟ್ಟುವದಲ್ಲ, ಅದಿಲ್ಲವೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ನಿವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವೇ ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿ. ಅದು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದರೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಮೊದಲು ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೩೭೨). ಅರಿವೇ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ಅರಿವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಫಲವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಈ ಫಲರೂಪದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನನಾಶವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೩೭೩). ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ (ಪು. ೩೭೩) ಎಂಬುದು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರ ಕಡೆಯ ತೀರ್ಪಾಗಿದೆ.

೧೪೧. ದ್ವೈತವಾದದ ಖಂಡನೆ:

ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೂ ಇದೇ ಆಕ್ಷೇಪವು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಆತ್ಮರು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನರಾದರೆ ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಕೃತಪರಿಚ್ಛೇದ ವಿದೆಯೆಂದಾಗಿ ಅವರು ಅನಿತ್ಯರೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ಯಂತವಿರುವದರಿಂದ ಅವರೂ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದಂತೆ ಮಾಯಿಕರೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ದ್ವೈತಿಗಳೂ ಬಂಧ ಮೋಕ್ಷವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದು. ಒಂದೊಂದು ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವನು ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೂ ಇಷ್ಟುಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೇಕಿಲ್ಲ? (ಪು. ೩೪೨-೩೪೩)

ಚಾರ್ವಾಕರು ಭೇದವನ್ನೆಲ್ಲ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರ ಭೇದದಂತೆ ಮಾಯಿಕವೆಂದೂ, ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅವರು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಾದರೆ ವಾದಕ್ಕೇ ಅರ್ಹರಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೩೪೪-೩೪೬). ಒಂದೇ ವಸ್ತು ದೃಕ್ಕೂ ದೃಶ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವು ಯಾವದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲ (ಪು. ೩೪೭) ಮಾಯೆಯೂ ಆತ್ಮಮಾಯಾಸಂಬಂಧವೂ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆಗ ಸುಖದುಃಖವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಉಪದೇಶವನ್ನಾಗಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ(ಪು. ೩೪೯). ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರಾದರೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರಾಗಿ ಅನಿತ್ಯರಾಗುವರು; ಅಣುಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವರಾದರೆ ಶರೀರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆಗುವ ನೋವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಆಗಲಾರದು; ವಿಭುವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಫಲವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತವೆ (ಪು. ೩೫೯-೩೬೨). ಆಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು (ಪು. ೩೬೩).

ಪ್ರಧಾನವು ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ, ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ (೧೩೪). ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷ ಗಳಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಅದು ಜಡವಲ್ಲ ಜಗತ್ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೩೬೮-೩೬೯). ಪ್ರಧಾನದ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಆತ್ಮರಿಗೆ ಆಗುವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲ.

೧೪೨. ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದ ಮಂಡನಾದಿಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಖಂಡನೆ:

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾದಿಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪಿತಬೇಧವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೊಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಮಾಯಾಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತರಿಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರಬಹುದೆಂದಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂದರ್ಥವಾದರೆ ಅದು ಜೀವನಿಗೂ ಇದೆ; ಶಾಸ್ತ್ರಜನ್ಯವಿದ್ಯೆಯಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿರಲಾರದು. ಅಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದ್ದೇ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅನಾದ್ಯಗ್ರಹಣವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜೀವನಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾರಲ್ಲಿರುವದೋ, ಅವನ ವಿಷಯವಾಗಿರಬೇಕು; ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿದ್ದರೆ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜೀವಾಶ್ರಿತಾವಿದ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವು ಹೇಗಾದೀತು? ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದರೆ ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಜ್ಞನೂ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ಜ್ಞಾನಿಯೆಲ್ಲಿ? ಜ್ಞಾನಿಯಿಲ್ಲದೆ ಗುರುವೆಲ್ಲಿ? ಶಿಷ್ಯನೆಲ್ಲಿ? ಅಜ್ಞಾನನಾಶವು ಯಾರಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೆನ್ನೋಣ? ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತನಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಜಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪಿತಭೇದವುಳ್ಳ ಜೀವರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತಭೇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲವಾಗಿ ಜೀವನಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದಾಗುವದು; ಆಗ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೆಲ್ಲವೂ ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಕಲ್ಪಿತಭೇದವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಅನವಸ್ಥೆ. ಆಜ್ಞನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತನಾದರೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಾಶವಾಗಲಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ನೀವು ಹೇಳುವ ವಿದ್ಯೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗುವ ವಿದ್ಯೆಯಂತೆ ಅನಿವರ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆ. (ಪು. ೩೨೪-೩೩೧).

ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅವಿದ್ಯೆ ಒಂದೇ ಆದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯೆಗಳಿವೆ ಎಂಬ (೯೯) ವಾಚಸ್ಪತಿಮತದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವಿದೆ. ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೇ- ಎಂದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವೋ, ಕಲ್ಪಿತವೋ? ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಏಕೆ? ಕಲ್ಪಿತವಾದರೆ ಆ ಕಲ್ಪಿತಭೇದದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನೇಕತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದ್ದೇನು? ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದಾದರೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅನಂತಭಾವಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅನಂತಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆ? ಅನೇಕರು ಆಜ್ಞರು ಕಾಣಿಸುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಒಂದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಕಾಣಿಸುವರೆನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಜೀವಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಒಂದೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರು ಕಲ್ಪ್ಯಭೇದದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಜೀವನನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷವೂ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರು ಜೀವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುವ

ನೆಂದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಜೀವರು ಒಬ್ಬರ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಕಲ್ಪಿತರಾಗಿರುವರೆಂದರೆ ಅನವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಲಿ, ಆಗದಿರಲಿ, ಅದು ಹೋದಮಾತ್ರದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಅವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಾಲೇ ನಾಶವಾಗುವದು; ಅದು ನಾಶವಾಗದಿದ್ದರೆ ಒಂದೂ ನಾಶವಾಗುವ ಹಾಗೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಮೆಯೂ ಕಾಣಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಕಂಡರೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಕಾಣಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಗುರುಶಿಷ್ಯಭಾವವೆಲ್ಲಿ? ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಗುರುವಿಗೆ ಶಿಷ್ಯನು ಕಾಣಿಸಬಹುದು - ಎಂದು ವಿವೇಚನೆಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಗ್ರಹಣವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುತ್ತದೆ- ಎನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಭ್ರಮಾವಿದ್ಯೆ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರುವವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಮೆಯೂ ಅನಾದಿಯಲ್ಲ, ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಅನಾದಿಯಲ್ಲ. ಜೀವರು ಕಲ್ಪಿತರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅಂತವಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿಲ್ಲದವನು ಗುರುವಾಗಲೂ ಆರನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನೇಕರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಜಾಲವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಅನೇಕರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಕಾಣಿಸಬಹುದು- ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋದಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇಆರದು. ಒಬ್ಬನ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಯಮ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಾಯೆ ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುವರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ದೃಶ್ಯವೂ ಎಲ್ಲರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಂತೂ ತೀರ ಅಯುಕ್ತ. ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಜಡವಾಗಿರುವದು, ಜಡಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿ? ಜಡವಲ್ಲದ್ದು ದೃಶ್ಯ ಹೇಗಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಜ್ಞಾನಿಯಿರುವನೆಂಬುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು? ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಅನೇಕರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬನ ಅಜ್ಞಾನನಾಶದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಮುಕ್ಕಾಗಬಾರದು; ಆಗ ಅಜ್ಞಾನನಾಶದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಗಬೇಕಾಗುವದು (ಪು. ೩೩೨-೩೩೯).

ಮೇಲೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಖಂಡನೆಯಿಂದ ಮಂಡನವಾಚಸ್ಪತಿಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಆಗಲೆ ಕವಲುಕವಲುಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಬಲವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ

ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತಾವಿದ್ಯಾವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿತೆಂದೂ ವಾಚಕರು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಚೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವಾಚಸ್ಪತಿಪ್ರಸ್ಥಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹೊಸ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ; ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಹಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಬಾಯಿಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗೌರವಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ವಾದವಲ್ಲಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಲಿಲ್ಲ.

೧೪೨. ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಖಂಡನೆ, ಭಾವಾದ್ವೈತದ ಸ್ವೀಕಾರ:

ಅಸದ್ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ವಾಚಕವೂ ವಾಚ್ಯವೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರಬಹುದೆ?"- ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ವೈಯಾಕರಣರ ಶಬ್ದಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಇದು ಶಬ್ದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೇ ವಾಚಕ, ಶಬ್ದವೇ ವಾಚ್ಯ; ಆದರೆ 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಘಟ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವಾಚಕ, ಗಡಿಗೆ ವಾಚ್ಯ (ಪು. ೧೭೦). ವಾಚಕದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯವು ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಂದರೂ ಕಲ್ಪಿತವು ಬೇರೆ, ಆಕಲ್ಪಿತ ಬೇರೆ- ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮದ ವಿವರ್ತವೇ ಜಗತ್ತು- ಎಂದರೂ ಕಲ್ಪಿತಾಕಲ್ಪಿತಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಬ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ; ಶ್ರೋತ್ರಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ (ಪು. ೧೭೨-೧೭೪) - ಎಂಬುದು ಖಂಡನೆಯ ಸಾರವು.

ಭಾವಾದ್ವೈತವು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಸತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಸದದ್ವೈತವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಪು. ೧೬೮) ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾದಾಗ ಸರ್ವಾನ್ಯಾಭಾವ ವಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ (ಪು. ೭೬೬) ಒಂದು ಕಡೆ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾವಾದ್ವೈತವು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

೧೪೩. ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಖಂಡನೆ:

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿರುವದೆಂದೂ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವವರ ಮತವನ್ನೂ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದು ಮುಕ್ತನಾಗುವನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮವಾಗಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೆ ನಾಶವಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ

ಮಾಯೆಯನ್ನೊಪ್ಪಿದ ಹೊರತು ಬಂಧಮುಕ್ತ್ಯಾದಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಖಂಡನೆಯ ತಿರುಳು (ಪು. ೨೩೬-೨೩೭, ೨೪೦).

ಜೀವರೂ ಜಗತ್ತೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವೆಂಬ ಭಾಸ್ಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಪು. ೨೪೧, ೩೫೯). ಎಲ್ಲವೂ ಭೇದಾಭೇದವೆಂಬ ವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಟ್ಟಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಭೇದಾಭೇದವಾದವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೨೨ , ೩೧೬) ಅಭಾವವೆಂದರೆ ಭಾವಾಂತರವೇ ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದವು ಭೇದಾಭೇದವಾದಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ವಾದವೆಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು; ಅದನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ (೫೭. ೬೦, ೨೯೫, ೩೬೭) ಅನುವಾದಮಾಡಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಭೇದವೂ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಲ್ಲ; ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ. ಹೀಗೆ ಜಗದ್ಬ್ರಹ್ಮಭೇದವು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಭೇದವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವಾಗಿದೆ, ಅಭೇದವು ಶಾಸ್ತ್ರಗಮ್ಯವಾಗಿದೆ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೇದಾಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಭೇದಾಭೇದವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ- ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಭೇದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಯೇ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭೇದದ ಜೊತೆಗೆ ಅಭೇದವೂ ಇರಬಹುದೆಂದರೆ ಘಟಾದ್ವೈತ, ಪಟಾದ್ವೈತ- ಮುಂತಾದ ಅನಂತಾದ್ವೈತಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಂತೆ ಭೇದವಾದ ಪ್ರಮೇಯಭೇದವೂ ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಣ್ಣಿಗೂ ಮಡಕೆಗೂ ಭೇದಾಭೇದ ವಿರುವದೆಂದೂ ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಭೇದಾಭೇದಸಿದ್ಧಾಂತವು ಏರ್ಪಡುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ (ಪು. ೨೪೨-೨೪೩).

ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಭೇದವಿದೆಯಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ಭೇದಾಭೇದವೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ-ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದವೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಪರಮಾರ್ಥ ವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕೆಂಪಿನಂತೆ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾಗಿರುವ ಬಂಧವು ಉಪಾಧಿನಾಶದಿಂದಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೋಗಲಾರದಾಗಿ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಮಯವಲ್ಲ- ಎಂಬ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ; ದೃಷ್ಟಾಂತದ

ಕೆಂಪು ಉಪಾಧಿಕೃತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆಯೆ? ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಉಪಾಧಿ ಹೋದರೂ ಅದು ನಾಶವಾಗಲಾರದು, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಮಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಜೀವರು ಅನೇಕರೆಂಬ ವಾದದ ಖಂಡನೆಯಿಂದಲೇ ಇದನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ (ಪು. ೨೪೭-೨೪೯, ೩೫೯)- ಎಂದು ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಭೇದಾಭೇದವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೪೪. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಾನ:

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಕಳೆಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಯಿತು. ಭೇದಗಳೂ ವಿಭಾಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದು, ಅನಾತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವು ಕನಸಿನಂತೆ ಮಾಯಿಕವ್ಯವಹಾರ- ಎಂಬ ವಾದದಿಂದಲೇ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರು ಮಾಯವಾದದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿದರು. ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಮಾಯಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ಬಾಯಿಕಟ್ಟಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಶುಕ್ತಿರಜತದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಯಾವ ಹೊಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ವಾದರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿಳಿಯದಂತೆ ಆಯಿತು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೮. ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು - ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣ

೧೪೫. ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯು ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದ ಮತ್ತು ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರ - ಇವೆರಡನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಪ್ರಕರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಸ್ಕರರ ಮತವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹಾಕುವದೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದೂ ಭಾಮತಿಯ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸುವದೂ ಹಿತವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂತು. ಇದನ್ನು ಉತ್ತಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿದವರು ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು.

೧೪೬. ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣ:

ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ "ವಿವರಣ"ವೆಂಬ ಹೆಸರೇ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು **'ಶಾರೀರಕನ್ಯಾಯಸಂಗ್ರಹ'** ಎಂಬ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿಯೂ **"ಹರಿಮೀಡೇ"** ಸ್ತೋತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಪ್ರಮುಖಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವರನ್ನು **"ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯ"**ರೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ದಕ್ಷಿಣದೇಶದವರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ; 'ಹಸಿಯಮೆಣಸಿನ' ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (ಪು. ೧೦೧) ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಕೆಲವರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. **ತಿರುವಾಂಕೂರು** ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರ ನಿಜವು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ವಿವರಣಗ್ರಂಥವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸಪ್ರಭೇದಗಳು ಕೆಲವು ಆಗಿದ್ದವೆಂದೂ ಆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆಂದೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ.

೧೪೭. ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ;

ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು "ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಉಪಾದಾನವುಳ್ಳ" ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾರರು (೫೧) ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನೇ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಮಿಥ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. (ಪು. ೧೨)- ಎಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ **ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ** ಸರಣಿ (೧೪೦) ಯಿಂದಲೇ ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಲ್ಲ; ಪ್ರತಿಬಂಧಕಾಭಾವವೆಂದಾಗಲಿ, ವಿರೋಧಿಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವೆಂದಾಗಲಿ ಅಜ್ಞಾನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕಾರಣವಿದ್ದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ವಿರೋಧಿಸಂಸರ್ಗದ ಅಭಾವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಉಪಾದಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದದ ತಿರುಳು.

೧೪೮. ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪಸಿದ್ಧಿ:

ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು (೫೨) ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನೂ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವದು ವಿವರಣದ ವಿಶೇಷವು. "ಈ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು" (೫೨) ಎಂಬ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ವಾಕ್ಯದ 'ಈ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ 'ಅವಶ್ಯ'ವಾಗಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ನಾನು ಅಜ್ಞನು" ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ "ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಬೆಳಗದೆ ಇರುವದನ್ನು ಬೆಳಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಸುಕಿದ್ದು ತನ್ನಿಂದ ತೊಲಗಿಸಲ್ಪಡುವ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ನಾನು ಅಜ್ಞನು ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಾಭಾವದ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನಸಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುಪ್ರತಿಭಾಸಾನುಪಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೂ (ಪು. ೧೨-೧೩) ಅಲ್ಲಿ (೫೩) ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣ. **"ಅನೃತೇನ ಹಿ ಪ್ರತ್ಯೂಢಾಃ"** ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ಅನೃತವು ಈ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಲಿ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ ಗ್ರಹಣಾಭಾವವಾಗಲಿ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಲಾರವು (ಪು. ೧೬, ೪೨).

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ; ಅದು ಅಭಾವರೂಪವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಪ್ರಮಾಣೋದಾಹರಣೆಯ ಉದ್ದೇಶವು. **ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರು** (ಇ.ಸಿ.ಪು. ೭೧) ಹೇಳಿರುವಂತೆ

ಅಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ (ಪು. ೪೩).

೧೪೯. ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣದ ಸಮನ್ವಯ:

ಪಂಚಕಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಪು. ೯,೧೨.) ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯದೋಷ, ಪ್ರಮಾಣದೋಷ, ಪ್ರಮಾತೃದೋಷ- ಇವು ಮೂರೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಜನ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ರಿತಯಜನ್ಯತ್ವ ವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಬೇಕು? ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೇ ಆಗಿದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವು ಅಧ್ಯಸ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ (ಪು. ೪೦) ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:

ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಚೈತನ್ಯವೇ; ಇದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಕಾರಣದೋಷವಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿ ವಿಚಾರದಿಂದ (ಪು. ೪೨) ಈ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಗ್ರಹಣಾಭಾವ, ಕರ್ಮ-ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯೇ ಈ ದೋಷವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೇ ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವನ ವಿಶೇಷರೂಪವು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅಹಂಪ್ರತ್ಯವಿಷಯನಾದ ಭೋಕ್ತೃವು ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ದೇಹಾಧ್ಯಾಸವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಆಯಾ ವಿಷಯಾನುಭವದ ರೂಪದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕಾರಣತ್ರಿತಯಜನ್ಯವೆಂದೂ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೋರುವ ರೂಪವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ (ಪು. ೪೭, ೪೮)

ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ (೯೩) ಸ್ಮೃತಿರೂಪ, ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಣಕಾರರು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

೧೫೦. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆಶ್ರಯವೂ ವಿಷಯವೂ:

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಂತಃಕರಣಾಶ್ರಯವೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೂ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣವಿಶಿಷ್ಟಚೈತನ್ಯವೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಅನುಭವವನ್ನೂ ವಿಶಿಷ್ಟಚೈತನ್ಯಾಶ್ರಯವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವೂ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತವೆ; ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುಡುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ ಸುಡುವದು ಬೆಂಕಿಯ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವಂತೆ ನಾನು ಅಜ್ಞನು ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವು. ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬದ್ಧನಾದವನು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಚೈತನ್ಯಾಶ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತ (ಪು. ೪೫).

ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೂ ವಿಷಯವೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಆಶ್ರಯವಿಷಯಗಳಿರಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಲೆಗೆ ಒಂದೇ ಆಶ್ರಯವೂ ವಿಷಯವೂ ಇರುವಂತೆ • ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದು. ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರಲಾರದೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಭ್ರಾಂತಿಯು ಹುಟ್ಟಿ, ಇದ್ದು, ಮರೆಯಾಗುವ ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಚೈತನ್ಯವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಅವು ತೋರಲಾರವೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ; ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕೇನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೂ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಕಪ್ಪು ಮುಂತಾದವು ಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಹತ್ತದೆ ಇರುವಂತೆ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಟದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶತ್ವವೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ತೋರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಭಾವಾಜ್ಞಾನವು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಭೇದವನ್ನೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಾಡ್ಯವನ್ನೂ ಅಥವಾ ಕಿಂಚಿಜ್ಜ್ಞತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಗ್ರಹಣಾಭಾವವೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗಿ ತಮಸ್ಸು, ಅನೃತ, ನೀಹಾರ- ಮುಂತಾದ ಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ (ಪು. ೪೩)- ಎಂದು ವಿವರಣಕಾರರು ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ ಬಲದಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನೂ ತೋರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವೆವೋ ಆ ಚೈತನ್ಯರೂಪಕ್ಕೂ ಆವರಣವುಂಟೆ? ಅನೃತನೀಹಾರಾದಿಶ್ರುತಿಗಳು ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನವಾಚಕಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದ ಬೆಂಬಲವಾಗಲಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಗಮಕವಾಗಲಿ ಇದೆಯೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಎತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ನೀವು

ಹೇಳಿದ್ದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದು' ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೂ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಾಂಶವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತೋರದೆ ಇದ್ದರೆ 'ಅದು' ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ತೋರಿದರೆತಾನೆ ಅದು 'ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು?- ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ. ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಲಂಕಾರವೇ (ಪು. ೪೬) ಎಂದು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ (ಇ.ಸಿ.ಪು. ೨೦೭-೨೧೦) ಯುಕ್ತಿಯ ನೆರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೫೧. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗ:

ಅವಿದ್ಯೆಯು ನೇರಾಗಿ ಜೀವಾಶ್ರಯವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ (೯೮, ೧೦೨) ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರ ಮತವನ್ನಂಗೀಕರಿಸದೆ ಇದ್ದರೂ ಚೈತನ್ಯಾಶ್ರಿತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವಾಶ್ರಿತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗವು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಚ್ಛೇದಕವಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿ ಯಾವುದು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿವರಣಕಾರರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:

ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಚ್ಛೇದಕವಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಯು. ಕೆಲವರು ಅಂತಃಕರಣವೇ ಆ ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಅತಿರೇಕ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ವಿಭಾಗವು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅತಿರೇಕವೆಂಬ ಅವಚ್ಛೇದಕಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಆಶಯವು. ಆದರೆ 'ಇದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ವಿಭಾಗವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅತಿರೇಕವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ದೋಷವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ದೋಷವೇ ಅಲ್ಲ. 'ಇದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿಭಾಗವೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ. ವಿಭಾಗವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಭಾಗವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವವಿಭಾಗವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಾದಾನವೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದೇ ಯುಕ್ತ (ಪು. ೪೪).

ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿ, ಗಡಿಗೆ- ಮುಂತಾದವು ಮುಖ, ಆಕಾಶ-ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರೂ ಬಿಂಬವನ್ನೂ ಆಕಾಶವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಘಟಾಕಾಶ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜೀವನಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೪೫).

೧೫೨. ಅಹಂಕಾರಾಧ್ಯಾಸವಿಚಾರ:

ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಾಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ (ಪಂ.ಪಾ.ಪು. ೫.ವಿ. ಪು. ೧೭). ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನಾದಿಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವವಿರುತ್ತದೆ (ಪಂ.ಪಾ. ೨೩, ವಿ.ಪು. ೬೮).

ಅಹಂಕಾರವು ವಿಷಯಾನುಭವದಿಂದಾಗುವ ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಹಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಾನುಭವ, ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೫೫). ಈ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನವು, ಅವಿದ್ಯಾಕರ್ಮ ಪೂರ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಗಳೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಕರ್ಮಸಂಸ್ಕಾರಗಳೇ ನಿಮಿತ್ತವು, ವಿಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇ ಸ್ವರೂಪವು, ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಕಾರ್ಯವು, ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇವರ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೫೮). ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ನಡುವೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇದು ಎಂದೇ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಂಹಕಾರವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಇದು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಇದಮ್, ಅನಿದಮ್- ಎಂಬ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ (ಪು. ೬೧).

೧೫೩. ಜೀವಸ್ವರೂಪವಿಚಾರ:

ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವನೆನಿಸುವದು (ಪು. ೨೬೪)- ಎಂಬುದು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರ ಮತವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ದರ್ಪಣಾದಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ, ಮುಖದಿಂದಾದ ಪ್ರತಿಮುದ್ರೆಯಲ್ಲ, ಮುಖದ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಮಡಿಸಿಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ

ಚಾಪೆಯು ಬಿಚ್ಚಿದಮೇಲೆಯೂ ಮಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅದು ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ತಾವರೆಹೂವು ಅರಳಿ ಮತ್ತೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಮತ್ತೆ ಬಿಂಬವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವದೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವೇ ಹುಟ್ಟಿತೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿ ರಜತದಂತೆ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ; 'ಇದು ಮುಖವಲ್ಲ' ಎಂದು ಬಾಧಿತವಾಗುವದರ ಬದಲು "ಇಲ್ಲಿ ಮುಖವಿಲ್ಲ, ನನ್ನದೇ ಮುಖ" (?) ಎಂಬರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಖವೇ ನಮಗೆ ಕಾಣುವದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಮುಖದ ಕೆಲವು ಅವಯವಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮುಖವು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೬೨-೬೩)- ಎಂದು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿರುವ ಜೀವನು ತಾನು ಬಿಂಬರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ? ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಆ ಮನುಷ್ಯನೇ ತಾನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡೀತೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವರುತ್ತರವಿದು: ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಅಚೇತನವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಜೀವನು ಚೇತನನಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ಪು. ೬೪). ಪ್ರತಿಬಿಂಬಭ್ರಮೆಯು ಬಿಂಬರೂಪನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ; ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಜೀವತ್ವಭ್ರಮೆಯೂ ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ! ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವರು "ಬಿಂಬಕ್ಕೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಭ್ರಾಂತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನೇ ಭ್ರಾಂತನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ" (ಪು. ೬೪)- ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. (೧) "ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಜೀವನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು; ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಂಸಾರಿಯೆಂದಾಗುವದಲ್ಲ!". ಇಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಕಣ್ಣುಗುಡ್ಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶೋಕವಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? (೨) "ಹಾಗಾದರೆ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೂ ದ್ವೈತವೂ ತೋರುತ್ತಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ?" ಕನ್ನಡಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಸರಿ. ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಅಜ್ಞಾನಕೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. (೩) "ಅಮೂರ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗುವದು ಹೇಗೆ?" ಅಮೂರ್ತವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವುಂಟಾಗುವದು ಕಂಡಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜೀವನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಪು. ೬೪, ೬೫). ಈ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡವರಿಗೆ ಜೀವನು

ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲುಂಟಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂಬುದೇ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂತ ತೋರಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ.

ಆಕಾಶವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವೆಂತ ತೋರುವಂತೆ ಜೀವನೂ ಉಪಾಧ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂತ ಏತಕ್ಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತರವಿದು: ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಅವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜೀವವೇ ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅನವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಂಡದ ಹೊರಗೆ ಇರುವದೆಂತ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಜೊತೆಗೆ ಅನವಚ್ಛಿನ್ನಬ್ರಹ್ಮವೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿರುವೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅವಚ್ಛೇದವಾದವು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನೀರಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆಕಾಶ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬಾಕಾಶ-ಎರಡೂ ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ (ಪು. ೬೫-೬೬). ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದವೂ ಅವಚ್ಛೇದವಾದವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದವೆಂಬುದು ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಿಂದ ಓದುಗರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಅವರ ಹಿಂದಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆಯೇ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾಬಂದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದವು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರದ್ದೆಂದೂ ಅವಚ್ಛೇದವಾದವು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರದ್ದೆಂದೂ ಈಗ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೋ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮೂಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದದ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುವದಕ್ಕಂತೂ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ.

೧೫೪. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ:

ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅವಚ್ಛೇದಕವಾದ ಉಪಾಧಿಯೆಂದು (೧೫೧) ಹೇಳಿ ಅಹಂಕಾರವು ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಪೂರ್ವಾಪರವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಚೈತನ್ಯೈಕರಸವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿಕಲ್ಪವಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಂತಃಕರಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಥೂಲವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಸ್ಥೂಲಶರೀರದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ಥೂಲತಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಉಪಾಧಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿಯೇ ಮುಂದಿನ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದರಿಂದ ಜೀವನು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೬೬). ಅಹಂಕಾರ, ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರ-ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪಾಧಿಗಳ ವಶದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿ, ಜೀವ, ವಿಜ್ಞಾನಘನ, ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ, ಪ್ರಾಜ್ಞ, ಶರೀರಿ, ಶಾರೀರ, ಆತ್ಮ, ಸಂಪ್ರಸಾದ, ಪುರುಷ,

ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ, ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ - ಎಂಬ ವಿಧವಿಧವಾದ ಹೆಸರುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ (೫೭) ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಪು. ೬೫) ಎಂಬುದು ವಿವರಣಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. (೧) ಅಹಂಕಾರವು ಚೈತನ್ಯದ ಧರ್ಮವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. (೨) ಅಹಂಕಾರದ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಅಹಂವೃತ್ತಿಯೊಡಗೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಆ ವೃತ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಹಂವೃತ್ತಿಗೆ ನಾಶವಿರುವದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರಸ್ಮೃತಿಯಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ (ಪು. ೪೪). (೩) ಬರಿಯ ಅಹಂಕಾರವು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಣದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಅದರಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದೆಂಬುದು ದೃಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿವಾದಿಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಹೇಳಿದ್ದು (ಪು. ೫೮). (೪) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿದ್ದೆನು ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ದುಃಖಾಭಾವವಿಷಯಕವೆಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು (೫೬) ಹೇಳಿರುವದು ಅವರ ಮತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದುಃಖಾಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಅನುಭವವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಾರದು. ಸುಖಾನುಭವದ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಇದು. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ದುಃಖಾಭಾವಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಾಭಾವದ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲ. ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ಮರಣೆ. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ (ಪು. ೫೬-೫೭). ಅಜ್ಞಾನಾನುಭವ, ಸುಖಾನುಭವ, ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾಶರಹಿತವಾಗಿವೆ; ಅನುಭವದ ನಾಶವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾದಲ್ಲದೆ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಲಾರದಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನಾದಿಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗುವದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಅಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ಸಾಕ್ಷಿ - ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪಾನುಭವದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಾಭಾಸಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುವವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನಾಶದಿಂದಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ಅಜ್ಞಾನವಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೫೭).

ಮೇಲಿನ ಬರೆವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಸ್ಥಾಭೇದಗಳು, ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಚಿದಾಭಾಸಗಳು, ಅವುಗಳ ನಾಶ,

ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸ್ಮರಣೆ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವವೆಂಬುದು-ಇಷ್ಟನ್ನೂ ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ, ವಿಕಲ್ಪವೇ (ಬೃ.ವಾ. ೧-೪-೩೦೨) ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಬಲದಿಂದ ಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅವರಲ್ಲಾಗುವ ಚಿದಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಗಂಟುಹಾಕಿರುವದು ವಿವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು.

೧೫೫. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗವು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವೇ, ಅಲ್ಲವೇ?

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾನುಭವವಿರುವದರಿಂದ ಒಂದು ಕಗ್ಗಂಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ: ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗವು ಇದೆಯೇ, ಇಲ್ಲವೆ? ವಿಭಾಗವು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾದರೆ ಬರಿಯ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಆಗ ಅವಿದ್ಯಾನುಭವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಭಾಗವು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೇನೋ ಅದು ಇರಬಹುದು; ಆದರೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೋಗಲಾರದು. ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ: ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಿದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಾಗವು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಲ್ಲ; ಆದರೂ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.. ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ತಾನೂ ಅವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆ? ಅದರಂತೆಯೇ ವಿಭಾಗವೂ ಅವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧದಂತೆಯೇ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಡನೆ ನಾಶವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಅನಾದಿಜೀವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಅನಾದಿಭೇದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆಯೇ ಅವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗ-ಇವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಪು. ೬೭).

ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವು ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ವಾಚಕರು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಅದು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಶವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಅನಾದಿಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧವೂ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕೃಷ್ಣವರ್ಣದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ; ಆದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಕೂಟಸ್ಥತ್ವವು ಹಾಳಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೭) ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ, ಅಧ್ಯಾಸ, ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಅವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾದ ವಿಭಾಗಾದಿಗಳೂ 'ಕಾಲ್ಪನಿಕ'ವಾದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಸ್ತವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ!

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪಕವೆಂದು ತಾವೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಹಿಂತಳ್ಳಿರುವದರ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಪಡುವದಿಲ್ಲ.

೧೫೬. ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವ್ಯವಹಾರ:

ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದು ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ (೬೨) ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಗತನು ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆವರಣವು ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಾದಾಗ ಅದರ ಜಡತ್ವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಚೈತನ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರಮಾತೃವನ್ನೂ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುವದರಿಂದ ಒಂದೇ ವ್ಯಂಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ಅದನ್ನು ಅರಿತೆನು' ಎಂಬ ರೂಪದ ಅರಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅಂತಃಕರಣಾವಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ 'ಪ್ರಮಾತೃ'ವೆಂದೂ ವಿಷಯಾವಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ 'ಫಲ'ವೆಂದೂ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವು ಅಂತಃಕರಣದ್ದು, ಫಲವು ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ; ಆದರೂ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಘಟಾದಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಾಗುವ-ಎಂದರೆ ಆವರಣವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವ- ಚೈತನ್ಯವು ಆಯಾ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾತೃವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ನಾನಾವೃತ್ತಿಗಳುಂಟೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಯೇ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯು. ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯಾಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾತೃಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳೂ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಜೀವನು ಸರ್ವಗತನಾದರೂ ಅಸಂಗನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲದರೊಡನೆಯೂ ಸಂಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಗೋತ್ವಜಾತಿಯು ಸರ್ವಗತವಾದರೂ ಅಶ್ವಾದಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಚೈತನ್ಯವು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು. ಬರಿಯ ಬೆಂಕಿಯು ತಾನೇ ಸುಡಲಾರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಬ್ಬಿಣದ ತುಂಡೇ ಮುಂತಾದದ್ದರೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸುಡುವಂತೆ ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು

ಬೆಳಗಲಾರದಿದ್ದರೂ ಅಹಂಕಾರೋಪಾಧಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೭೦-೭೨).

ಜೀವನು ಅಂತಃಕರಣೋಪಾಧಿಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನು ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೇ ವಿಷಯಾವಚ್ಛಿನ್ನಚೈತನ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದರಿಂದ ವಿಷಯವು ಜೀವಚೈತನ್ಯಾಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದರೂ ವಿಷಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಕಾರವಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣಪರಿಣಾಮದ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತೋರುವದಿಲ್ಲ; ಜೀವಾಕಾರವಾದ ಅಹಂವೃತ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಪರಿಣಮಿಸುವದರಿಂದ ಜೀವನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಉಪಾಧಿಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯಾಆವರಣದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅಂತಃಕರಣಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆವರಣವು ಮರೆಯಾಗುವದೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೭೩).

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಕರ್ಮಕಾರಕವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅನುಮೇಯವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾರಕತ್ವವಾಗಲಿ ಚೈತನ್ಯವ್ಯಂಜಕತ್ವ ವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು (ಪು. ೭೫).

೧೫೭. ಅಧ್ಯಾಸಸಿದ್ಧಿ:

ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಮಾಡಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (೧) ದೇವದತ್ತನ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಕಾಲಗಳು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸದ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾದಿವ್ಯವಹಾರವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಆತನ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲವು ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. (೨) ವ್ಯವಹಾರವು ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ಉಪಾದಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ, (೩) ಆತ್ಮನಿಗೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಂಯೋಗಸಮವಾಯವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು. **ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಆಗಮದಲ್ಲಿರುವ ಅನುವಾದವಚನಗಳು-ಇವುಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ** (ಪು. ೮೮, ೮೯, ೯೨, ೯೩).

ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗಳಿಗೂ ಸಂಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೇಕೆ?- ಎಂದರೆ: ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಶರೀರದಿಂದಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಅದರ ಸೋಂಕುಳ್ಳ ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೮೯).

ಇಲ್ಲಿ "ಅಧ್ಯಾಸಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಲ್ಲದೆ "ಈ ಗೊತ್ತಾದ ಶರೀರಗಳೊಡನೆಯೇ ಏಕೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬೇಕು?"- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದೊಂದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಯೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದು ವೇದಾಂತಿಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದೇ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧೫೩. ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ:

ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವದು ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಉದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ "ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಾಸವು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹೋಗುವದರಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ "ಅವಿದ್ಯೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ (ಪು. ೭೭) ಎಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯೆಯ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಚೈತನ್ಯದ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅದರ ಗುಣದೋಷಗಳು ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ (ಪು. ೮೭)- ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶುಕ್ತಿರಜತದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆಯೇ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮಿಥ್ಯಾರಜತಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನವು (ಪು. ೧೩) ಅಧ್ಯಾಸವು ಅರ್ಥಾಧ್ಯಾಸವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸವೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಪು. ೨೯) ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಎರಡಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ; ಅದರ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತವೇ ತೋರುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೯). "ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ

ಇರಲಿಲ್ಲ, ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ರಜತವು ತೋರಿತು" ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಲೌಕಿಕಪರಮಾರ್ಥರಜತ, ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿ ತೋರಿತೆಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾರಜತ (ಪು. ೨೧, ೨೬).

ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವೇ ಶುಕ್ತಿರಜತಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದರೂ ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಒಡೆದ ಮಡಕೆಯು ತನ್ನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವಂತೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೪). ಅಥವಾ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾದ ಅಜ್ಞಾನಗಳೇ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿದ್ದು ಆಯಾ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಲ್ಲಿ?- ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಅಗ್ರಹಣಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾದಿಗಳು ನಾಶವಾಗುವವೆಂಬುದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತ (ಪು. ೧೫).

ಶುಕ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ನಿಜವಾಗಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಸಂಬದ್ಧ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ರಜತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯವೇ ನೇರಾಗಿಯೋ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದವಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಯೋ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೩೪).

ಈ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅನಾತ್ಮಾಜ್ಞಾನನಿರಸನಕ್ರಮವನ್ನು **ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ವರ್ಣನೆಗೆ** (೧೩೩) ಹೋಲಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಕಾಣುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಅನಾತ್ಮವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಎಂದು ಅನಾತ್ಮವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅನಾತ್ಮವಿಷಯಕಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

೧೫೯. ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರ:

ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕಖ್ಯಾತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ (೫೪) ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಈ ಟೀಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಬೆರಕೆಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ **ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನೇ** ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೨೩-೨೮). ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಸ್ಮರಣೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ **ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವು** ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸಂಸರ್ಗವು ಕಾಣುವದೆಂಬುದೂ **ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ** ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. **ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ** ಒಳಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿರುವ

ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವದೆಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ (ಪು. ೩೦). ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಯೇ ಯುಕ್ತ-ಎಂಬುದು ವಿವರಣದ ಸಾರವು.

ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತಜ್ಞಾನವು 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ದೋಷಸಹಿತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ರಜತವೂ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ, ಹೀಗೆ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳ ಕಲೆಬೆರಕೆಯಾಗಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಕಲೆಬೆರಕೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಒಂದೇ ಫಲವಲ್ಲಿ ತೋರುವವರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ (ಪು. ೨೯). ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಕಲೆಬೆರಕೆಯನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುತ್ತದೆ; ಸತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎರಡೂ ಅಸತ್ಯವೆಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. (೯೫).

ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದೆಂಬ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಇದು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ಭ್ರಮೆಯೂ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ; 'ಇದು ಇಂಥದ್ದಲ್ಲ, ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದೇ ಬಾಧಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೩೭). ಕೊನೆಯ ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಭ್ರಮೆಗಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದರೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ (ಪು. ೩೮). ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದದ್ದಾದರೂ ಕೇವಲ ಅಸದ್ರೂಪವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೇ ಅದು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಅಸತ್**ಖ್ಯಾತಿಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಸತ್ತಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆಗ ಅಸತ್ತೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಅರ್ಥ (ಪು. ೩೮). ಭ್ರಮೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಬೆಳ್ಳಿಯಿದೆ' ಎಂದೇ ತೋರುವದರಿಂದ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ವಾದವೂ ತಪ್ಪಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯ ಇದಂತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವದೋ ಹಾಗೆ ಶುಕ್ತಿಯ ಇರವೂ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಬಹುದಾಗಿದೆ; ಶುಕ್ತಿಸತ್ತೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸತ್ತೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ತೆ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾಯೋಪಾಧಿಕವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯರೂಪಸತ್ತೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಕ ಸತ್ತೆ- ಎಂದು **ಸತ್ತೆಯು ಮೂರು** ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅವಿದ್ಯಕಸತ್ತೆ ಯುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ- ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ (ಪು. ೩೦-೩೧).

ಅಜ್ಞಾನವೂ ಎದುರಿಗೆ ತೋರುವ ಅಥವಾ ಲಯವಾಗಿರುವ ಅದರ ಕಾರ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗುವದಕ್ಕೇ ಬಾಧವೆಂದು ಹೆಸರು (ಪು. ೩೪). ಬಾಧಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಹೀಗೆ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರುವದೋ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿರುವದೇ **ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು** (ಪು. ೩೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ರಜತವಲ್ಲ, ಶುಕ್ತಿಯೇ ಎಂದಾಗುವ ಬಾಧವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಖ್ಯಾತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಅದು ಬೆಳ್ಳಿ', 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿ'- ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಹಾಗಿಲ್ಲ (ಪು. ೩೩).

೧೬೦. ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಮಾಯೆಯೂ ಒಂದೇ:

ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ, ಮಾಯೆ- ಎಂಬೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದ ಹೆಸರೆಂದು (೫೨) ಬರೆದಿದಾರಷ್ಟೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯೇ, ಬೇರೆ, ಮಾಯೆಯೇ ಬೇರೆ- ಎಂಬ ವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ವಿಪರೀತಾವಭಾಸವೇ **ಅವಿದ್ಯೆ** ಅಥವಾ **ಮಾಯೆ**. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರಾದಿಗಳು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ, ಅವು ಮಾಯೆಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. **ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.** ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು **ಮಾಯೆಯೆಂದೇ** ಕರೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಧ್ಯಾಸಜಗತ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದ್ರಷ್ಟೃವಿಗೆ ಮೋಹವಾಗುವಂತೆ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೂ ಜನರಿಗೆ ಮೋಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿರುವದರಿಂದ ಮೋಹಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರಾದಿಗಳಿಂದ ಮಾಯಾವಿಯು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವಂತೆ ಬೆರಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಒತ್ತುವುದರಿಂದ ದ್ವಿಚಂದ್ರಭ್ರಮವನ್ನೂ ಮಂತ್ರಾದಿಗಳಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇಚ್ಛಾದೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯ ವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದೇ ಕರೆದಿರುವದೂ ಮಾಯೆಯನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವದೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕನಸನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ; ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ **'ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯಾ'**(?) **'ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಿಕಾಮಾಯಾಶಕ್ತಿ'** ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರೂ **'ಇಯಮವಿದ್ಯಾ ಮಾಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರತ್ಯಯಃ'**(?) ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ವಿಕ್ಷೇಪಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ಆಚ್ಛಾದನಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಥವಾ ಇಚ್ಛಾಧೀನವಾಗಿರುವದು,

ಇಲ್ಲದಿರುವನು(?) ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರಭೇದವಿದೆಯೆಂದಾದರೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು (ಪು. ೬೧-೬೩).

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೧೪) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿತ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

೧೬೧. ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಜಗತ್ತೂ:

ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವು. ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಭೂತಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಯು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಸದ್ವಸ್ತುವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉಪಾದಾನವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಮಾಡಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಪಾದಾನವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕು; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನವಿರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಈ ಉಭಯಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ (ಪು. ೨೦೪-೨೦೬).

ಸರ್ವವನ್ನೂ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕು; ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆವರಣವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತ್ರಿಕಾಲಜ್ಞಾನವೂ ಅದಕ್ಕಿರಬೇಕು. **ಮಾಯಾಪರಿಣಾಮವಾದ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ** ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದುಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನಗಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೆಳಗಬಲ್ಲದು; ಆದರೆ ಜೀವನು ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣಸಂಬಂಧವು ಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೆ (೧೫೬) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದರೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಬೆಳಗಬಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ, ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದದ್ದಲ್ಲ (ಪು. ೨೧೦).

ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಅದು ಸೋಪಾಧಿಕವೇ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು; ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ದೊಡ್ಡದು, ಸತ್ ಎಂದರೆ ಮಹಾಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೂ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೇನು?-ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು. ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದು ಜಗತ್ತೆಂಬ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಗುಣತ್ವವಾಗಲಿ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವವಾಗಲಿ ಆ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಆಗಲಾರದು. **ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಆನಂದವಿಶೇಷವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು** (ಪು. ೨೨೨-೨೨೩).

ಜಗತ್ತಿಗೆ **ಮಾಯೆ ಕಾರಣವೊ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೊ?**- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ: ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: (೧) ಹುರಿಗಳನ್ನು ಹೊಸೆದು ಮಾಡಿರುವ ಹಗ್ಗದಂತೆ ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು. (೨) ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವು. (೩) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನವಾದರೂ ಮಾಯೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆನಿಸಿದೆ. ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ (ಪು. ೨೩.೨) ಬರೆದಿರುವುದೇನೆಂದರೆ: (೧) ಬಿಂಬದಂತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಜೀವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿರುತ್ತಾರೆ- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೨) ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ, ಜೀವರುಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಬದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ- ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೩) ಜೀವರುಗಳೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿದೆ- ಎಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೪) ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜಗದಾಕಾರವಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನಾದಿಗಳಂತೆ ವಿವರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಮತವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ವಿವರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಮತಗಳು ಯಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಭಾಮತಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕಿದ್ದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಂಗಡಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು ಹೇಳುವ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಯಾರದೋ ತಿಳಿಯದು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷವಂತೂ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ; ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ (ತ.ದೀ. ೯೭೭) ಹಾಗೆಂದೇ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತವು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೆಂಬುದು ಅವರ ಬರೆವಣಿಗೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ವಿವರಣದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಂಗಡಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉತ್ತಮನಿದರ್ಶನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೬೨. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮನಗಾಣಬೇಕು?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುವುದಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವೆವು: (೧) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು

ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿದೆಯೆಂಬ ಶಂಕೆ ಬರಲಾಗಿ 'ಅಸ್ಥೂಲಮನಣು' ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಕವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಸಾಮರ್ಥ್ಯಲಭ್ಯವಾದ ಸಪ್ರಂಪಚತ್ವವು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಅನರ್ಥಕವೆಂಬುದೂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬುದೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸುಷುಪ್ತಿಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಫಲವಾಕ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಬಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ತೋರುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪಾಸನಾಪರವೇ ಹೊರತು ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿ ಪಾದನಪರವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧ್ಯವಿಷಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಕಾಣುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ದ್ವೈತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಪು. ೯೭-೯೮) (೨) ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬ ಮಾತು ಸತ್ಯಜಗತ್ತಿಗೂ ಮಿಥ್ಯಾಜಗತ್ತಿಗೂ ಸಾಧಾರಣ ವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು?-ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ: ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತಮಸ್ಸೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ದೇಶಕಾಲಘಟಾದಿಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ತೋರಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪನ್ನೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಾವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿವೆ. ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರತ್ವವು ಅನುಗತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚಂದ್ರಭೇದವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ ಈ ವಿಕಾರಗಳೂ ಜಡವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ದರಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥೂಲಾದಿಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರತಿಷೇಧಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದರಿಂದಲೂ ದೇಹಾತ್ಮಭಾವದಂತೆ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ವಿರೋಧಿಕಾರಣಸ್ವಭಾವವು ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯರೂಪ ವನ್ನಾಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮಾಯಾವ್ಯಾಘ್ರದಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾಲಸಮೇತವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ದೇಹಾತ್ಮ ಭಾವದಂತೆ ಇವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯದಂತೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರ

ಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ-ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೬೩. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ:

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋಗುವದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಆದರೂ ಅದರ ವಿಷಯವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನಬಾಧಿತ ವಾಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ನಾಶವಾಗುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಬೌದ್ಧರು, ನೈಯಾಯಿಕರು, ಸಾಂಖ್ಯರು ಮೀಮಾಂಸಕರು- ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೊಂದು ಅನಾದಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಾದಿಭಾವವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಎಲ್ಲಿ?- ಎಂದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಭಾವರೂಪವಲ್ಲ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಅನಾದಿಯು ನಾಶವಾಗಲಾರದೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದೆಂಬ ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಪ್ರಬಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವಾಗ ಅದರ ಉಪಾದಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆ ಬರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾಶವೆಂದರೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯಕ್ಕಾಗುವ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವು ಎಂಬುದೇ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣವು ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಗೂ ನಾಶವಿರಬಹುದು (ಪು. ೯೬).

ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾದರೂ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಬಾರದೇಕೆ? ಅಧ್ಯಾಸವು ತೊಲಗಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಪ್ರಪಂಚವು ನಾಶವಾದೀತೆ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು: (೧) ಅಂತಃಕರಣಾಧ್ಯಾಸವು ಹೋದಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಮೇಲೆ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ತಿಳಿಯಬರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಪು. ೨೦೩). (೨) ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೂ ಶರೀರಾದಿಗಳು ಕೊಂಚ ಕಾಲವಿರುವವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ದ್ವೈತದರ್ಶನವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಕಳೆಯಲಾರದು. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ದ್ವೈತದರ್ಶನವಿರುವದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೇ ಅವನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ; ಮಿಕ್ಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ವಶದಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೨೮೪).

೧೭೪. ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶ:

ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಹೋಗಲಾರದೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗ ಬಹುದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ **ಮಂಡನಾದಿಗಳಂತೆ** ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವಾದವನ್ನೂ (೨೩. ೧೧೧) **ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಾದವನ್ನೂ** ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾದಮೇಲೂ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅದು ತೋರಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಗಂಧಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಶವಿರುವದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರಬಹುದು. ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ (೧೫೪) ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆ ಚೈತನ್ಯದೋಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಿಂದಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಅವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋದಬಳಿಕವೂ ಸಂಸ್ಕಾರವುಳಿಯ ಬಹುದು. ಇದು ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂಬ ಹೆಸರು- ಎಂದಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗಿ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವುಳಿದಿರುವಾತನೇ **ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು**, ಅದೂ ನಾಶವಾದಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುವವನು **ವಿದೇಹಮುಕ್ತನು** (ಪು. ೧೦೫-೧೦೭).

೧೭೫. ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ:

ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯವೆಂದಾಗಿ ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೨೪-೨೨೭) ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವದರಿಂದಲೂ ವೇದವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದ ರಿಂದಲೂ **ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.** ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಸಿರೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೆ ಪೌರುಷೇಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ದೋಷರಹಿತವಾಗಿ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಪ್ಪೂ ಇಲ್ಲ. ವೇದವು ವರ್ಣಾದಿರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆಯಾದರೂ

ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾದಾನವಾಗಿರಬಹುದು. ಸರ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನವಾಗಿರುವವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯ ವಿವರ್ತವಾಗಿರುವವದರಿಂದ ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿ (ಪು. ೨೩೦-೨೩೧).

೧೮೬. ಶಬ್ದವು ಭೂತವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೆ?

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಭೂತಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಕಾರ್ಯಸಂಸರ್ಗವುಳ್ಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುವವೆಂದೂ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವರೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ (ಪು. ೨೭೬). ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಕಾರಕಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯಾನ್ವಿತಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯದೊಡನೆ ಅನ್ವಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಸಂಸೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಶಬ್ದವು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. "ದೇವದತ್ತನು ಊಟಮಾಡಿ ಹೋದನು" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಸಂಸರ್ಗದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅನ್ಯಾನ್ವಿತಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದವು ಭೂತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ (ಪು. ೨೭೮-೨೭೯). ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?- ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಗಮ, ನಿರುಕ್ತ, ವ್ಯಾಕರಣ-ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ಪು.೧೮೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಪದಗಳ ಸಂಸರ್ಗದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಇಂಥದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ಪು. ೨೨೧). ಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಂಕೋಚಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಮತ್ತೊಂದು

ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಪದವಾಗಲಿ ಪ್ರಕರಣವಾಗಲಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಕೋಚಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಶಬ್ದದ ಅವಯವಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಬರುವ ಪೂರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲ ವಸ್ತುನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೪೫).

೧೬೨. ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆ?

ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಭೂತವಸ್ತು; ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರೆ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾಗದ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದೆಂದರೆ ಭೂತವಸ್ತು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿಷಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ತುಚ್ಛವಲ್ಲವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಯೋಗ್ಯವೆಂದರೆ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಿಧಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಯೋಗ್ಯವಲ್ಲವೆಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗದೆ ಹೋದೀತು. ಕಾರ್ಯವು ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಗೋಚರವಲ್ಲವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವು ಸಾಪೇಕ್ಷವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಬಹುದು; ಹಾಗಾದರೆ ರೂಪಾದಿಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅನುವಾದಕವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವೂ ಅನುವಾದಕವಾಗುವದು. ಅಥವಾ ಶಬ್ದವು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅದೇ ಅನುವಾದವೆಂದೇಕೆ ಶಂಕಿಸಬಾರದು? (ಪು. ೨೪೦) ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಾದದ್ದನ್ನು ಸಂವಾದ ಮಾಡಲಿ ಬಿಡಲಿ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೨೪೫).

ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಬರಿಯ ಭೂತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು- ಎಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟನಿವೃತ್ತಿ- ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ (ಪು. ೨೪೪-೨೪೫). ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣತ್ವವು. ಆಮೇಲೆ ಇದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು ಎಂದು ತಿಳಿದಬಳಿಕವೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಫಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ (ಪು. ೨೪೫).

ವೇದವು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾಗಿರುವವರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವಾದಗಳಂತೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುವವರಿಂದಲೋ ಉಪಾಸನಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವವರಿಂದಲೋ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ "ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" "ಚೋದನಾ ಲಕ್ಷಣೋऽರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ"- ಎಂಬ ಸೂತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದಾಗಲಿ ಧರ್ಮವೇ ವೇದಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳದೆ ಆ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ ಅದು ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದು- ಎಂದು ಹೇಳಿರುವವರಿಂದ ಧರ್ಮವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವೂ ವೇದಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರಬಹುದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೦೪-೧೦೬) ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಧರ್ಮವೇ ವೇದದ ಅರ್ಥವೆಂದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೦೬, ೧೦೭). ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದರೂಪವಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರ ಬಹುದಾಗಿದೆ (ಪು. ೧೦೭). ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗೆ ಸ್ವಂತವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೧೦೭). ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮನಿಷ್ಠವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಪು. ೧೦೮-೧೧೧). ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಹೊಸಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಹೊರಡುವದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದೂ ವಿಧಿಪರವಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆದರೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸ ದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದು ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೧೩).

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧಿಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಇವು ಭಿನ್ನಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಏಕರಸವಾದ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯ, ಲಕ್ಷಣೆ, ಉಪಾಧಿ-ಇವುಗಳಲ್ಲೊಂದನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಏಕರಸವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ (ಪು. ೨೩೫-೨೩೬). ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಾದೀತು? ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಸಂಸರ್ಗವನ್ನಾಗಲಿ

ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣರೂಪದ ಅನ್ವಯವಲ್ಲಾಗಲಿ ಹೇಳದೆ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಸಮನ್ವಯವೆಂದು ಹೆಸರು. "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು "ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದವನೇ ಚಂದ್ರನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ (ಪು. ೨೩೯); "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು "ಅವನೇ ಈ ದೇವದತ್ತನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಐಕ್ಯವು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಭೇದಪ್ರತಿಭಾಸವನ್ನು ಕಳೆದು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥವೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದರೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ವಾಕ್ಯದ ವಿಶೇಷವು (ಪು. ೨೩೭, ೨೩೮).

೧೬೮. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತರ್ಕವೂ:

ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪುರುಷದೋಷದಿಂದ ಶಬ್ದದಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಬೇರೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರಿಂದ ಪುರುಷದೋಷವು ತೊಲಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೂ ದೋಷದಿಂದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳುಂಟಾದಾಗ ಅವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೇ ತಾತ್ಪರ್ಯನಿಶ್ಚಯವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಾ ರೂಪವಾದ ತರ್ಕವು ದೋಷಪರಿಹಾರಕ್ಕೇ (ಪು. ೧೮೧-೧೮೨) ಹೇಳಿದ್ದು.

ಯುಕ್ತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾರವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವನಾ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮೃದಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬೇರೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯವು ಸಂಭಾವಿತವಾಗುವದು. ಸ್ಫಟಿಕಲೌಹಿತ್ಯಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳು ಆರೋಪಿತವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ಸಂಭಾವಿತವಾಗುವದು; ಆತ್ಮನು ಅಸಂಗನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಅದ್ವಿತೀಯನೂ ಆಗಿರುವನೆಂದೂ ಸಂಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೨೧). ತರ್ಕವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗಿರುವ ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೦೩).

೧೬೯. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಸಾಧನಗಳೂ:

ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರಂತೆ (೬೧) ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ

ವುಂಟಾಗಿ ಬಳಿಕ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ:

(೧) ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಿಂದ ಅದು ಪರೋಕ್ಷವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞಾದಿಗಳಿಂದ ಕಲ್ಮಷಪ್ರತಿಬಂಧವನ್ನೂ ಶಮಾದಿಗಳಿಂದ ವಿಪರೀತಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪದೋಷವನ್ನೂ ನೀಗಿಕೊಂಡು ಮನನದಿಂದ ಸಂಭಾವನಾಗುಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಿಂದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯೆಂಬ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಮನಸ್ಸು ಅಪರೋಕ್ಷನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಪ್ರತಿಬಂಧಗಳನ್ನೂ ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿತ್ತದರ್ಪಣಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೆಂಬ ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಸಂಭಾವನಾದಿಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವದೆಂಬ ತರ್ಕವು ಈ ಮೊದಲೇ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದದ್ದು.

(೨) ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಳಿಕ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಚಿತ್ತದರ್ಪಣದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಶಬ್ದವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ತಂ ತ್ವೌಪನಿಷದಂ ಪುರುಷಮ್" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಸಮಂಜಸವಾಯಿತು. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ಮೊದಲು ಅಭಿಜ್ಞೆಯೂ ಆ ಬಳಿಕ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ ಆಗುವಂತೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಕೂಡ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ; ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಸಂವೇದನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅದರ ಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತೆ ಈ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೇ ಆಗಿದೆ (ಪು. ೧೦೪).

೧೭೦. ಜ್ಞಾನವೂ ಕರ್ಮವೂ:

"ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಥ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ "ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿನ ನ್ಯಾಯಗಳು ಯಾವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಪಂ.ಪಾ. ೫೯) ಒಪ್ಪಿರುವದೂ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚೇ. ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಿಕ್ಕನ್ಯಾಯಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ನ್ಯಾಯಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅದು ಮಾನಸಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ

ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣವಲ್ಲ (ಪು. ೧೫೫, ೧೫೬).

ಇನ್ನು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಕರ್ಮವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕೊ, ಬೇಡವೊ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕೊನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಿದಮೇಲೆ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವವರು ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರಿಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾದೀತು. ವಿಷಯಭೋಗವೂ ಮುಗಿದು ವೈರಾಗ್ಯವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ, ಜನರು ಮತ್ತೆ ವಿಷಯಭೋಗಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುವದು ಕಂಡೂ ಇದೆ. (ಪು. ೧೫೬-೧೫೭). ಕರ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಕೊಟ್ಟು ಫಲವನ್ನೂ ಕೊಡುವವಾದ್ದರಿಂದ ವಿವಿದಿಷೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅಥವಾ ವಿವಿದಿಷೆಯು ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವುಕೂಡ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯವಹಿತಪೂರ್ವವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅಥ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ (ಪು. ೧೫೮-೧೬೧). ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವಿಚಾರವು ಮೊದಲಾಗಿರಬೇಕು (೮೩) ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಿಳಿದವನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವು ವಿಶೇಷಫಲಕಾರಿಯಾಗುವದೆಂದಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲೇ ಜ್ಞಾನವಿಚಾರವೇಕಾಗಬಾರದು? ಮೊದಲೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದರೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗುವವರಿಗೆ ಏನು ಗತಿ(ಪು. ೧೬೪-೧೬೬)? ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು- ಎಂಬುದೇನೂ ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

೧೭೧. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿನಿರಾಕರಣ:

ಈ ನಿರಾಕರಣಗ್ರಂಥದ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ (೧) ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಪದಪದಾರ್ಥಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. (೨) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಸಂತತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸುಖವಾಗುವದೆಂಬುದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ವಿಧಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಸಂತಾನವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ (೩) ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟವಾದ

ಅದರ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿಜವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು ಅನುಭವವಲ್ಲಿಲ್ಲ. (೪) ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದೂ ಆಗಲಾರದು. ಕರಣ, ಇತಿಕರ್ತವ್ಯತೆ, ವಿಷಯ. ಇವುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಕಾಮನಾದವನು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಶಮಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಪು. ೨೪೮-೨೫೦) (೫) "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಎಂಬ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು. ಉಪಾಸನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಕಾಲ, ಸಂಖ್ಯೆ ಇವುಗಳ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಅನಿತ್ಯತ್ವವೂ ಉಂಟಾಗುವವು. ಫಲವು ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಫಲವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥವಾದವಾಗುವದು. ಈ ಕಲ್ಪವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಲ್ಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬರುವನು ಎಂದೂ "ಇಹ" ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದುದಾಗುವದು. ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದು. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವದು (ಪು. ೨೫೩-೨೫೮). (೬) ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದೇ ಹೇಳುವದೆಂದರೆ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಪು. ೧೧೬-೧೧೮). ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ಒಡೆದು ಒಂದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಧಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ (ಪು.೧೧೯).

೧೮೨. ಶ್ರವಣಾದಿವಿಚಾರ:

ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಧಿಶೇಷವೆಂಬ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಬರಿಯ ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು (ಪಂ.ಪಾ. ೯೩) ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪದೆ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೆಂಬ ಅಂಗಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಶ್ರವಣವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಆಗ್ರಹಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರವಣವಿಧಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನುಬಂಧತ್ರಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೫). ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದಲೇ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ವಿಧಿ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ವ್ರೀಹೀನವಹನ್ತಿ" ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಂತೆ ದೃಷ್ಟಾದೃಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಾದೃಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಯಜ್ಞಾದಿವಿಧಿಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಧಿಯನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಶ್ರವಣಾದಿವಿಧಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಧಿಗೆ ಕರ್ಮವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಶ್ರವಣವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದರೆ ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು "ವಿವಿದಿಷನ್ತಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವಂತೆ ಅವಾಂತರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರವಣವನ್ನು ವಿಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ **"ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ ಪಾಂಡಿತ್ಯಂ ನಿರ್ವಿದ್ಯ"** ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು (ಪು. ೪). ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಎಂಬುದು ಫಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವಾದವಾದರೂ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿರುವ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ (ಪು. ೨೭೩). **"ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಃ"** ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿದೆ; **"ಪಶ್ಯೇತ್"** ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವನ್ನೇ ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು (ಪು. ೧೬೮).

"ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ (೪೭) ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಿಗೂ ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಅಂಗಗಳೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದೆ: ಶಕ್ತಿತಾತ್ಪರ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಶಿಷ್ಟಶಬ್ದಾವಧಾರಣೆಯಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಅಂಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಪರೋಕ್ಷತ್ವಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಗಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದವೆಂಬ ಕರಣವಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ; ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರವಣವೇ ಅಂಗಿಯೆಂದೂ ಮನನನಿಧಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಅಂಗವೆಂದೂ ಎಣಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತ (ಪು. ೧೦೪-೧೦೫).

೧೭೩. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಗ್ರಂಥದ ಸ್ಥಾನ:

ವಿವರಣಗ್ರಂಥವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಒಳಪಂಗಡಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸುವದು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೆ ತೋರಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಆ ಪಕ್ಷಗಳ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿ ಯಾವ ಕಡೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಹಿಡಿಯದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪವೆಂದೂ ಅಗ್ರಹಣಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿ ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದಕ್ಕೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಚ್ಛೇದವಾದನಿರಾಕರಣೆ, ಶ್ರವಣವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗಿಯಾಗಿ ವಿಹಿತವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ವಾದ-ಇವುಗಳನ್ನು ಅಗ್ರಹದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಆತ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವಾಶ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ, ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯೆಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದೂ, ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೂ ಉಂಟಾಗಿ ಬಳಿಕ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಜ್ಞಾನಸಂತಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಮಂಡನಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರ ಅನೇಕಜೀವಾಶ್ರಿತಾನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡದೆ ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವಾದಕ್ಕೂ ಇಂಬುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ; ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅವರ ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೂ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರೂ ಖಂಡಿಸಿ ಮಿಕ್ಕಿದ್ದ ಭಾಸ್ಕರರ ಹಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿ ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಲೆಯೆತ್ತದಂತೆ ಪೆಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ, ಹೀಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಗಳಿಂದ ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವು ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಹಲವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಿಚಾರಗಳು ಇಂದಿಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕದಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೇನು ? ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಹೌದೆನ್ನುವವರು ಇಂದಿಗೂ ಅತಿವಿರಳ.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೯. ಆನಂದಬೋಧರು-ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ

೧೭೪. ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊಸದಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮೊಳಗೇ ಒಳಜಗಳವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ಇದುವರೆಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಚಾರದ ಫಲಿತವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ ದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ರುಚಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೇ ಉತ್ತಮವೆಂದು ಗ್ರಂಥಕಾರರಿಗೆ ತೋರಿತು. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಕೈಹಾಕಿದವರಲ್ಲಿ ಆನಂದಬೋಧರಿಗೆ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತದೆ.

೧೭೫. ಆನಂದಬೋಧರ ಗ್ರಂಥಗಳು:

ಆನಂದಬೋಧರು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕರ್ತರಾದ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರ ಶಿಷ್ಯರೆಂದು ಕೆಲವರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಗೆ ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಇವರು ಬರೆದಿರುವ ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ, ಪ್ರಮಾಣಮಾಲ, ನ್ಯಾಯದೀಪಾವಲಿ- ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಕಾಶಿಯ ಚೌಖಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನ್ಯಾಯಮಕರಂದದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.

೧೭೬. ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ:

ಆನಂದಬೋಧರು ಅನೇಕ ನಿಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡಿ ಈ ನ್ಯಾಯಮಕರಂದವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತಾವು ರಚಿಸಿರುವದಾಗಿ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ, ಬೋಧವಿವೇಕ, **ಭಾಮತೀ, ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ, ವಿವರಣ** ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತಿಗಳು ಅದ್ವೈತವೇ ವೇದಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ನಂಬದೆ ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಒಡ್ಡುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಜೋಡಿಸಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ **ನ್ಯಾಯಮಕರಂದವೆಂಬ** ಹೆಸರು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆನಂದಬೋಧರು ಹೊಸದಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಯಾವವು- ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೋಧಿಸಿ ಮೂಲಗ್ರಂಥವಚನಗಳ ಸ್ಥಾನನಿರ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ

ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಕೈಕೊಂಡರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಹೋಪಕಾರವಾದೀತು. ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಧಾನವಾದಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಒಂದು ಉತ್ತಮಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುವದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ನಮ್ಮ ಗುರಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಗ್ರಂಥದ ಮುಖ್ಯವಿಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವೆವು.

೧೭೭. ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯವಿಭಾಗ:

(೧) ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಭೇದನಿರಾಕರಣ (೨) ಜ್ಞೇಯಭೇದನಿವಾರಣ (೩) ಭ್ರಾಂತಿವಿಚಾರ (೪) ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸ್ಥಾಪನ, (೫) ಆತ್ಮಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶತ್ವಸ್ಥಾಪನ, (೬) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರಿಕಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ಥಾಪನ, (೭) ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಸಂಗತಿಯುಂಟೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ, (೮) ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವಿಚಾರ (೯) ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಅಖಂಡಾರ್ಥಸ್ಥಾಪನ (೧೦)ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ (೧೧) ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯವಿಚಾರ (೧೨) ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಿಚಾರ (೧೩) ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿನಿರೂಪಣ ಎಂಬ **ಹದಿಮೂರು ಭಾಗಗಳಿವೆ.** ಒಂದೊಂದು ವಿಭಾಗದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತಲೂ ಆ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವದು, ಹೊಸ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಗ್ರಹ ಶ್ಲೋಕವೊಂದನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡುವದು-ಹೀಗೆ ಗ್ರಂಥವು ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕೊಡುವದು, ಬಳಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವದು. ಹೀಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ವಿಭಾಗವನ್ನೂ ನಾವು ಒಂದೊಂದು **'ಅಧಿಕರಣ'**ವೆಂದು ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು.

೧೭೮. ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಭೇದನಿರಾಕರಣ:

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಲಿ ಜನನಮರಣಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಲಿ ಜೀವರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಜೀವಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ತರ್ಕಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಈ ಅನುಮಾನಗಳು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದೆ (ಪು. ೧-೨೯). (೧) ವಿವಾದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾದ ಶರೀರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಶರೀರದಂತೆ ಶರೀರವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ಏಕಾತ್ಮವಾದದ ಸಾಧನೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. (೨) ಆತ್ಮನು ದ್ರವ್ಯತ್ವವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅಪರಜಾತಿಯ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಆಕಾಶದಂತೆ ನಿತ್ಯನೂ ವಿಭುವೂ ನಿರವಯವದ್ರವ್ಯವೂ

ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂಬ ತರ್ಕದಿಂದ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಾದ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಆತ್ಮಾನೇಕತ್ವವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಾದಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಆನಂದಬೋಧರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೭೯. ಜ್ಞೇಯಭೇದನಿರಾಕರಣ:

ಭೇದವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅನ್ಯನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೂಲಕವಾಗಿರುವ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರವು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದು- ಎಂಬುದು ಜ್ಞೇಯಭೇದನಿರಾಕರಣದ ಸಾರವು. ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಗೊತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಪ್ನಜ್ಞಾನದಂತೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾಣಮೂಲಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ತರ್ಕವು. ಅಂತೂ ಭೇದವೆಲ್ಲವೂ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾತದ್ವಾಸನೆಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಭ್ರಮೆಯೆಂಬುದು (ಪು. ೫೬) ಚರ್ಚೆಯ ಉಪಸಂಹಾರವಾಕ್ಯ.

೧೮೦. ಭ್ರಾಂತಿವಿಚಾರ:

ಇಲ್ಲಿ ಅಖ್ಯಾತಿ, ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ, ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ, ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ, ಇವು ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ **ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು** (ಪು. ೧೧೧-೧೨೭) ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತಲ್ಲದೆ, ಅಸತ್ತಲ್ಲದೆ, ಸದಸತ್ತಲ್ಲದೆ ಇರುವದು **ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು** (ಪು. ೧೧೫). ಖ್ಯಾತಿಬಾಧಗಳಿರುವದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು (ಪು. ೧೧೬). ರಜತದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಶುಕ್ತಿಕಾಸಂಸರ್ಗದಂತೆ ಸತ್ತಾಸಂಸರ್ಗವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ; ಅಥವಾ **ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು** ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಕಸತ್ತೆಯೇ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೧೯). ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಪರಮಾರ್ಥರಜತವೇ ವಿಷಯ (ಪು. ೧೧೯). ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾರಜತವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.(ಪು. ೧೨೧). ಮಿಥ್ಯಾರಜತವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಾಚ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವು (ಪು. ೧೨೨, ೧೨೪). ಯಾವದು ಬಾಧಗೋಚರವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವು ಎಂಬುದು **ಮತ್ತೊಂದು ಮತ; ಬಾಧವೆಂದರೆ** ಸವಿಲಾಸಾವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿ, ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಪನ್ನೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷೇಧವು (ಪು. ೧೨೪-೧೨೬). ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಅನಾದ್ಯನಿರ್ವಾಚ್ಯಾವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವೇ (ಪು.೧೨೭).

೧೮೧. ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಚಾರ:

ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆಯೂ ಕನಸಿನ ದೃಶ್ಯಗಳಂತೆಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವೇ- ಎಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ತರ್ಕವು (ಪು. ೧೨೮). ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂಬ ಆಶ್ರಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಅದು ಜಡವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ? ಶುಕ್ತಿರಜತ, ಕನಸು-ಎಂಬ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಸಾಧನವೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವಾಗ ಅನುಮಾನವೆಲ್ಲಿಯದು?- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಧನವೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಪ್ರತೀತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ; ಅವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ದೃಶ್ಯನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೨೮-೧೩೦)- ಎಂಬುದು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಸಾರವು.

೧೮೨. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂಬ ವಿಚಾರ:

ಒಂದು ಕೋಲು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಬೆಳಕು ಅಗತ್ಯವೋ ಹಾಗೆ ಇದು ಅನುಕೂಲ, ಇದು ಪ್ರತಿಕೂಲ- ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಕಾಶವು ಅಗತ್ಯ. ಈ ಆತ್ಮಪ್ರಕಾಶವು ಪರಾಧೀನವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ; ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನೇ ಜ್ಞಾತೃ, ಅವನೇ ಜ್ಞೇಯ - ಎಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬೆಳಕು ಸಂವಿತ್ತಿಗೆ (ಅರಿವಿಗೆ) ಅಧೀನವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸಂವಿತ್ತಿನಂತೆಯೇ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವಾಗದೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೧೩೫). ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅವನು ವಿಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲವೆಂಬ ನೈಯಾಯಿಕಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗಿದ ಬಳಿಕ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತಾನು ಬೆಳಗದೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕು ಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಜಡವಾದರೆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ವಿಷಯಪ್ರಕಾಶವೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆ, ಅಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆಗ ಉತ್ತರವಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗುತ್ತದೆಯೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳವದಿಲ್ಲ; ಬೆಳಕಿನಂತೆ ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ (ಪು. ೧೩೭-೧೪೩). ವಿಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಭಂಗಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ನಿತ್ಯವಾದ

ಆತ್ಮನಿಗಿರಬಹುದೆ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷಯವು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರ್ಪಡದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಕ್ಷಣಭಂಗುರವೆಂಬುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ (ಪು. ೧೪೩-೧೪೫).

೧೮೩. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ:

ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯಾರೂಪವೇ ಆದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬೆಲ್ಲವು ಕಹಿ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಬೆಲ್ಲವು ಸಿಹಿ ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬರೆದ ವರ್ಣಗಳಿಂದ ನಿಜವಾದ ವರ್ಣದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತೆ ಮಾಯಿಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಗಮ ಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಳುವ ವಿಷಯವು ಬಾಧಿತವಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ತಾತ್ತ್ವಿಕಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ. ಆಗಮಪ್ರಮಾಣವು ಮಾಯಿಕವಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ **ಸದದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ** ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೪೫-೧೫೫)- ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರದ ಸಾರವು.

೧೮೪. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಶಬ್ದಸಂಗತಿಯುಂಟು:

ಶಬ್ದವು ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಅದ್ವೈತಾನಂದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು; ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಪರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೧) ವಿವಾದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುವ ಪದಗಳು ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವವೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಪದದಂತೆ ಅವೂ ಪದಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ (೨) ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳ ಶಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ಅದೂ ಅನ್ವಯಾತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡಿ (ಪು. ೧೬೮-೧೬೯) ಆ ವಾದಿಗಳು ಕಾರ್ಯಪದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಕಾರ್ಯಪದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಾನ್ವಿತಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಬರುವದರಿಂದ

ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಗೌರವದೋಷವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯೋಗ್ಯೇತರಾನ್ವಿತ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪದಕ್ಕೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೇ ಯುಕ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತಾರ್ಥವನ್ನೂ ಪದವು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಪು. ೧೭೦) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು "ನ್ಯಾಯದೀಪಿಕೆ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೇವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಆ ಹೆಸರಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು.

ವೇದಾಂತವು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಪರವೆಂದು ಹೇಳುವವರು "ಆತ್ಮಾ ಜ್ಞಾತವ್ಯಃ" ಎಂದು ವಿಧಿಯನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಏನರ್ಥ? ಶಬ್ದದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆ? ಅದು ಪದಪದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಶಬ್ದನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನಿಗೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಬ್ದಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದ ಭಾವನೆಯೆ? ಭಾವನೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರ್ಷವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಾವನಾಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬರ್ಥವಾದರೆ ಆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವೊ, ವೃತ್ತಿರೂಪವೊ? ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೆ ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಅದು ಆನಂದಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಫಲವಾದ್ದರಿಂದ ಚೇತನರಾದವರು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಾವೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಆನಂದಬೋಧರು ಭಾಮತೀಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅದ್ವಿತೀಯಾನಂದರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಆಗಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗುವಾಗ ತಾತ್ತ್ವಿಕಪ್ರಮಾಣವಾದ ಆಗಮವೇ ಪ್ರಬಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ (೧೮೩) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮಾನಾಂತರವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಬೇದನಿರಾಸದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನು ಪರಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆನಂದರೂಪನೆಂದು ಈಗ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆಯಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದುಃಖಮಿಶ್ರನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದಾನೆ. ವೇದಾಂತದಿಂದ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದೇ ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಭಾವವುಂಟೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆನಂದದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೧೭೮, ೧೭೯) ಎಂಬುದು ಆನಂದಬೋಧರ ಮತವು.

೧೮೫. ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದದ್ದು ಯಾವದು?

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಲಿಙಾದಿಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪ್ರವರ್ತಕಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರ್ಯವಿಷಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ

ಹೇಳಿರುವ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಾಗಬೇಕಾದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲಕ್ಕೆ ಕ್ಷಣಭಂಗುರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಧನವಾಗಿರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಾರ್ಯವು ಯಾಗಾದಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ **'ಅಪೂರ್ವ'**ವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ; ತನ್ನನ್ನು ಸಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ **'ನಿಯೋಗ'**ವೆಂಬ ಹೆಸರೂ ಬಂದಿದೆ- ಎಂದು **ಪ್ರಾಭಾಕರರು** ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಲಿಙಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಭಾವವಿರೋಧವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಕೆಲವರು **ಪ್ರಾಚೀನಪ್ರಾಭಾಕರರು** ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವು ಯಾವ ಪುರುಷರದೂ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ಶಬ್ದಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಶಬ್ದವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಶಾಬ್ದಭಾವನೆಯೇ** ಪ್ರವರ್ತಕವು - ಎಂದು ಭಾಟ್ಟರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ನಿಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಾಗಲಿ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ತಿಳಿಸಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವ್ಯಾಪಾರವು ಹೊಂದಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರವರ್ತಕವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ **ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾಜ್ಞಾನವೇ** ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವರ್ತಕವು. ಈ ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯೆಂಬುದು ಪದಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳು ಉಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಅಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ- ಎಂದು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ (ಪು. ೧೭೯-೨೫೬) ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧ್ಯರ್ಥದ ಚರ್ಚೆಯು **ಮಂಡನಾಚಾರ್ಯರ ವಿಧಿವಿವೇಕ, ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ**ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಷ್ಟಸಾಧನವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾರದೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆನಂದಬೋಧರು "ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಚರ್ಚೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಅರ್ಥ.

೧೮೬. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಖಂಡಾರ್ಥತ್ವ:

ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ತತ್ತ್ವಮಸಿ - ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಆಗ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದಾಗಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. **ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು** (೧೭೧) ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಆನಂದವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ

ಇನ್ನೊಂದೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅನೇಕಪದಗಳ ಪ್ರಯೋಗವು ನಿರರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಆನಂದಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂಬುದೇ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು,ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ- ವಿವರಣಕಾರರ ಮತವು ಸರಿಯೇ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ; ಲಕ್ಷ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪದಾರ್ಥವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" - ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವು ಅಖಂಡಾರ್ಥಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ 'ಪ್ರಕೃಷ್ಟಪ್ರಕಾಶವೇ ಚಂದ್ರನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಅದು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಖಂಡಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವದೇವೀ, ದಣ್ಡೀ, ಕಮಂಡಲುಮಾನ್- ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೂಡ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರಮತದಂತೆ (?) ಅವು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೫೯, ೨೬೪) 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಐಕ್ಯವು ಅಖಂಡಾರ್ಥನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಅವನೇ ಈ ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಂತೆ ಸಮಾನಾಧಿಕರಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ"ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು (ಪು. ೨೬೭-೨೬೯) ವಿವರಣಮತವನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೧೮೭. ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ

ಈ ಗ್ರಂಥವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು, ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು, ನೈಯಾಯಿಕರು, ಜೈನರು, ವೈಷ್ಣವರು, ಕಾಪಾಲಿಕರು - ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷಣವನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿ ಅವಿದ್ಯಾಸ್ತಮಯದಿಂದ ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ದುಃಖವು ತೊಲಗಿ ನಿತ್ಯನಿರತಿಶಯ ಸುಖವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ (ಪು. ೨೭೦-೨೮೯).

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಖಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಂದುವೇಳೆ ಇದ್ದರೂ ಶುಕ್ತಿರಜತಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಂತೆ ಉತ್ತರಜ್ಞಾನವಾದ ಆಗಮವೇ ಪ್ರಬಲವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಗಿದೆ. ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿನ್ನವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನಾರೂಪವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಿನ್ನವೂ

ಅಲ್ಲ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅಸದಾಕಾರಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲಾದರೂ ತೋರುವದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು; ಆತ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ನಾನಾಕಾರಗಳಾಗಿ ತೋರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಆತ್ಮನಿಗೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲ!- ಎಂದರೆ ನಿಜ; ಆದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದರೆ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಶರೀರಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪಿಹೋದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದ ಹೊರತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಶರೀರಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಹೋಗಲಾರವು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಿಧಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಧಿಯಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷವು ದಕ್ಕಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸವಾಸನಾವಿದ್ಯಾಸ್ತಮಯವೇ ಮೋಕ್ಷವು (ಪು. ೨೮೯-೩೦೮).

೧೩೮. ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯವಿಚಾರ:

ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯು ಚಿದಾಶ್ರಯವಾಗಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ ವಿವರಣಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ವಿರೋದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಶ್ರವಣಮನನಗಳ ಕ್ರಮದಿಂದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಪ್ರಕರ್ಷವಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಭಾಮತೀಪಕ್ಷದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಾಶಕವಾಗಲೂಬಹುದು- ಎಂದು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ವೃತ್ತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ತಾನೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಚಿಲ್ಲದ ಬೀಜ, ಬಿದುರಿನ ಬೆಂಕಿ-ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಭಾಮತಿ, ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ-ಇವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವರ್ತಕಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿವರ್ತಕವು ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿದೆ. ಜೀವಾಶ್ರಯಾವಿದ್ಯಾಪಕ್ಷವನ್ನು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರಂತೆಯೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಕನಸಿನಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಒಂದೇ ಪರಿಹಾರದಿಂದ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಬಗೆಹರಿಸಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಮುಂದೆ ನಮಗಾದರೂ ಆಗುವದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಹೇಗೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣ್ಯದಿಂದಲೇ ನಂಬಬೇಕೆಂಬ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ; ಕೆಲವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ, ಮುಂದೆ ಆಗಬೇಕು- ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಒತ್ತಲಿಸಲಾಗಿದೆ (೩೦೯-೨೨೬).

೧೮೯. ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಿಚಾರ

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಸ್ತಮಯವೇ ಮೋಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದನ್ನೇ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿ ಯಾವದೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿವಚನಗಳೂ ಇವೆ. ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂತಲೂ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವೆಂಬುದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೆಂದಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೇವಲಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ವೇದವು ನಿಂದಿಸುತ್ತದೆಯೆಂತಲೂ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮವು ಸಾಧನವಲ್ಲವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಕರ್ಮವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಾಧನವಲ್ಲ, ಕರಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿ ಸಾಧನ ಎಂದೋ, 'ಕರ್ಮವು ತಾನೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಸಹಿತವಾಗಿ ಸಾಧನ' ಎಂದೋ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂತಲೂ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮದಿಂದಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವಾದರೂ ಕ್ಷಯವು ಪ್ರಧ್ವಂಸವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಯಾವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಅಶ್ವೇನ ಜಿಗಮಿಷತಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರಣಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆ 'ಯಜ್ಞೇನ ವಿವಿದಿಷನ್ತಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞವು ವೇದನಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಯಜ್ಞೇನ ವಿವಿದಿಷನ್ತಿ' ಎಂಬುದು ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆಗ ಮೋಕ್ಷವೇ ಭಾವ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದನವು ಕರಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಯಜ್ಞವು ಕರಣವಾಗಿ ಸೇರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಕರಣಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಸಂಬಂಧವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದು 'ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಕಾಶಿಕಾಕಾರರು' ಹೇಳಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶಮವೇ ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಗಳಿಂದಾಗುವ ಉಪಕಾರಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೂಲಕ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳು ಸಂಬಂಧವಾಗಲಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾಗಿಯೇ ಭಾವನೆಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಆದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞೇನ' ಎಂಬ ತೃತೀಯೆಗೆ ಕರಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಉತ್ತಮ. ಇಚ್ಛೆಯು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಯೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳುವದು ನಮಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕರಣಭಾವದಿಂದಲೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿರುವ ವಚನವಿದೆಯೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವೆಂದು ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಚನವು ದೇವತಾಜ್ಞಾನ

ನಿಂದಾಪರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಯಜ್ಞೇನ ಎಂಬ ತೃತೀಯಾ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವ ವಚನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕರ್ಮವು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮಕ್ಷಯವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಂದು (ಪು. ೩೩೬-೩೫೨) ಆನಂದಬೋಧರು ಸಮುಚ್ಚಯವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ವಿವಿದಿಷೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ (೧೧೪)- ಎಂಬ **ಭಾಮತೀಪಕ್ಷವನ್ನು** ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

೧೯೦. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿವಿಚಾರ.

ಅವಿದ್ಯಾಸ್ತಮಯವು ಸತ್ಯವೊ, ಮಿಥ್ಯವೊ ?- ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಆನಂದಬೋಧರು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಂತೆಯೇ ಅದು ಪಂಚಮಪ್ರಕಾರವು ಅಥವಾ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ-ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯು ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದೇ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

೧೯೧. ಆನಂದಬೋಧರ ಸ್ಥಾನ

ಆನಂದಬೋಧರು ನ್ಯಾಯಮಕರಂದವನ್ನು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಒಳಜಗಳಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟವು. ದ್ವೈತಮಿಥ್ಯಾತ್ವ, ಅವಿದ್ಯಾನಿರೂಪಣ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಅಖಂಡಾರ್ಥ, ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ವಿಚಾರ-ಇವುಗಳನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂತು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಾಡುವದು, ವಿಚಾರವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕರ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಡೆಯಿಸುವದು- ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಬಲವಾದವು. ಇದರಿಂದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ದೊರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾಯಿತು. ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಪರಿಣಾಮ ವನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಕಾಣಲಿರುವೆವು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೧೦. ಶ್ರೀಹರ್ಷ-ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯ

೧೯೨. ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ಆನಂದಬೋಧರ ತರುವಾಯ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ದ್ವೈತಖಂಡನೆಯಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗುವ ಪರಿಪಾಟಿಯು ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡಿತು. ಕವಿತಾರ್ಕಿಕಚೂಡಾಮಣಿಯೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ದ್ವೈತಖಂಡನೆಯ ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಬಾಯಿಗೆ ಬೀಗವನ್ನು ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು **ಈಶ್ವರಾಭಿಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ** ಸ್ಥಾಪನೆಮಾಡಿರುವದಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ದ್ವೈತವು ಸರ್ವಥಾ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ನವೀನವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು.

೧೯೩. ಶ್ರೀಹರ್ಷನೂ ಅವನ ಗ್ರಂಥಗಳೂ:

ರತ್ನಾವಳಿಯೇ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕವಿಗೂ ಈ ಶ್ರೀಹರ್ಷನಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಈಗ ಬಹುಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ನಮಗೆ ಈತನ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಎಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವದು **"ನೈಷಧಚರಿತವೆಂಬ ಕಾವ್ಯ"** ಮತ್ತು **"ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯ"** ವೆಂಬ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಗ್ರಂಥ. ನೈಷಧವನ್ನು ಓದಿದವರು ನಮ್ಮ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಇದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯವನ್ನು ಓದಿದವರು ವಿರಳ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಗಡುಚಾಗಿರುವದೂ ಈ ವಿರಳಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗುರುಸೇವೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಗ್ರಂಥದ ರಸವನ್ನು ಸವಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪಂಡಿತಂಮನ್ಯರಾದ ಅಲ್ಪಜ್ಞರಾದ ದುಷ್ಟರಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವು ದೊರೆಯಬಾರದೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ "ಗ್ರಂಥಗ್ರಂಥಿ"ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು (ಪು. ೪೨೧) * ಗ್ರಂಥಕಾರನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

---

* ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಕಾಶೀ ಅಚ್ಯುತಗ್ರಂಥಮಾಲಾ ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಿರುವ ಹಿಂದೀ ಅನುವಾದ ಸಹಿತ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯದವುಗಳು ಗ್ರಂಥವನ್ನು "ವಿದ್ಯಾಸಾಗರೀ", "ಶಾಂಕರೀ"- ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಟೀಕೆಗಳೊಡನೆ ಕಾಶೀಚೌಖಂಬ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನೈಷಧದಲ್ಲಿ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯದ ಪರಾಮರ್ಶವೂ ಖಂಡನದಲ್ಲಿ ನೈಷಧದ ಪರಾಮರ್ಶವೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಖಂಡನಗ್ರಂಥದಿಂದ ಈಶ್ವರಾಭಿಸಂಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಈತನು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವವೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದೇನೆಂದರೆ "ಶ್ರೀಹೀರನೆಂಬ ಕವಿ ಇವನ ತಂದೆ, ಮಾಮಲ್ಲದೇವಿ ಇವನ ತಾಯಿ; "ಚಿಂತಾಮಣಿ" ಮಂತ್ರವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸುವವರೆಗೆ ಜಪಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಮಹಾಕವಿತಾಶಕ್ತಿಯುಂಟಾಯಿತು" (ನೈಷಧ). "ಕಾನ್ಯಕುಬ್ಜೇಶ್ವರನು ಈತನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾಸನವನ್ನೂ ತಾಂಬೂಲದ್ವಯವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದನು; ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ದೊರಕುತ್ತಿತ್ತು" (ಖಂಡನ.)

೧೯೪. ಖಂಡನಗ್ರಂಥವೂ ಅದರ ವಿಭಾಗವೂ:

ಖಂಡಖಾದ್ಯವೆಂಬುದು ಸಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಭಕ್ಷ್ಯದ ಹೆಸರು. ತಾರ್ಕಿಕರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು "ಖಂಡನ" ಮಾಡುವ ರಸವನ್ನು ಸೇವಿಸುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಖಂಡನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ "ಖಂಡನ"ವೆಂದೇ ಸಂಕ್ಷೇಪಾಭಿಧಾನವು ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈತನು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ "ಅನಿರ್ವಚನೀಯಮಾಯಾಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ" ಎಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ತೃಪ್ತನಾಗದೆ ಯಾರು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಯಾವಯಾವತೆರದ ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೇ ಖಂಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈತನು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವೆವೆಂದು ಬರೀಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಮೆರೆಯುವವರನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಿಣಿಯಂತೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಓದುಗರು ನಿರ್ವಚನರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದು, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು". ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ "ಅನಿರ್ವಚನೀಯಸರ್ವಸ್ವ" ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಭೂಮಿಕೆಯೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಲಕ್ಷಣನಿರ್ವಚನದ ಖಂಡನೆಯೆಂದೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಭೂಮಿಕೆಯೇ ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಭಾಗವು, ಇದರಲ್ಲಿ "ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಮೊದಲೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು" ಎಂಬ

ನಿಯಮವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬಳಿಕ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಆಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಭೇದವು ಅಭೇದವಾದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಗ್ರಂಥವು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿವಾದಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಸಿದ್ಧ್ಯಾದಿಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳು, ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಹಾನ್ಯಾದಿ ನಿಗ್ರಹ ಸ್ಥಾನಗಳು, ಭಾವಾಭಾವವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು- ಇವನ್ನೂ ತರ್ಕದೋಷಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೧೯೫. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳ ಸತ್ಯತೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯೇಕೆ?

ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಿಸ್ಸಾರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾದ ಪಕ್ಷವೇ ಏನೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು "ವಿತಂಡಾ"ರೂಪವಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗೆಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಕವಿದ್ವಾಂಸರು "ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ ಹೊರತು ಯಾವನಿಗೂ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಒಂದು ಕಟ್ಟನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗ್ರಂಥವಾದ ಗೌತಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಹದಿನಾರು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು (ನ್ಯಾ.ಸೂ. ೧-೧-೧) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೂ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಮಾಡಬೇಕಾಗುವದಷ್ಟೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ "ಕಥಾ" ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಕಥಕರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಕಥೆಯೇ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುವ ನಿಯಮವನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ; ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವೇ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವಿಚಾರವು ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಖಂಡನಕಾರನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ತೊಡಗಿರುತ್ತಾನೆ.

೧೯೬. ಕಥಕರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಮೊದಲು ಶೂನ್ಯವಾದಿಯಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಹಾಕಬಹುದಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ನಾಲ್ಕು. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೇಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? (೧) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೆ? (೨) ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅದೇ ಹೇತುವೆಂದೆ? (೩) ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಿಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೆ? (೪) ಅದನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಫಲವು. ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಅಥವಾ ವಿಜಯ ಇವು-ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೆ?

(೧) **ಮೊದಲನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವು** ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವ ಚಾರ್ವಾಕ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು, ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು-ಇವರೂ ಗ್ರಂಥನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೇ ನೀವು ಹೊರಟಿರುತ್ತೀರಿ. "ಅವರು ಮಾಡಿರುವ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವು ಏತಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವೂ ಅಲ್ಲ ಬಾಧಕವೂ ಅಲ್ಲ" ಎನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವು ಸಾಧಕಬಾಧಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ಯತ್ವಾನಂಗೀಕಾರವೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅವರು ಸರಿಯಾದ ಹೇತುಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇರುವದು ಕಾರಣ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವರಲ್ಲಿಯೂ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬರ ಮತವನ್ನೊಬ್ಬರು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ನೀವು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದಲೇ ದೋಷವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಆಗುವದು? ಎಂದು ನೀವು ಕೇಳಬಹುದು. ಅವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮತವಲ್ಲ. ಅವು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮತ. ಅವು ಅಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನೀವು ದೋಷವನ್ನು ಹೊರಿಸಬೇಕಾದರೂ ನೀವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಮೊದಲುಮಾಡಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಯಮವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕು? ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನೀವು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಿಮಗೆ ಅದೊಂದು ಹೊರೆಯಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. "ನಾವು ಅಂಥವನೊಡನೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಇಂಥ ವಿತಂಡವಾದಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ"- ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದೋಷವಿದೆಯೆಂದು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರಬೇಕು; ಚರ್ಚೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ

ದೋಷವೆಲ್ಲಿ ಬರುವದು? ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆ, ದೋಷವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವದು?

(೨) ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಮಾಡುವ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅದೇ ಹೇತು, ಅದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು- ಎನ್ನುವ ಎರಡನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಬೇಕ ಈ ಮಾತನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೊದಲು? ಏನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಷ್ಟನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೧) ವಾದಿಯು ತರ್ಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿಯೇ ಮಾತನಾಡಬೇಕು; (೨) ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಹಾನಿಯೇ ಮುಂತಾದ ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡಬೇಕು; (೩) ಹಾಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ವಾದಿಯು ಸೋತನು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯೇ ಸೋತನು; (೪) ಗೆದ್ದವನ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆನ್ನಬೇಕು. ಇಂಥ ನಿಯಮಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಕಥೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೀವು ಹೀಗೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು; "ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳುವದೂ ಹೇಳುವದೂ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮಾಂಗೀಕಾರವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗವಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ?" ಈ ಆಕ್ಷೇಪವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಗೆಲ್ಲಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ತಾವೇ ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ವಿಚಾರವು ನಿಷ್ಫಲವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವ ರಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೇ ಚರ್ಚೆಯಾಗುವದೆಂದೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಫಲವೂ ಆಗುವದೆಂದೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಜನರು ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೇ ವಿಚಾರವು ಮೊದಲಾಗುವದೆಂದೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಜನರು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ನಾವು ಹೇಳಿದಷ್ಟೇ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಕಥೆಯು ಮೊದಲಾಗಬಹುದು; ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೂ ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರಕರಿಬ್ಬರ ಅಭಿಲಾಷೆಯು ಕೈಗೂಡುವದಿಲ್ಲ.

(೩) ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ಯತೆಯು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಲೋಕ" ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರ ವ್ಯವಹಾರವೊ, ಪಾಮರರ ವ್ಯವಹಾರವೊ? ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೀಗಿದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಪಾಮರರ ವ್ಯವಹಾರವಾದರೆ ಶರೀರಾತ್ಮವಾದವನ್ನೂ ನೀವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ವಿಚಾರಬಾಧ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೊಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ- ಎನ್ನುವವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ. ವಿಚಾರಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅವನ್ನು

ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೋಕ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈಗಲೇ ಅವುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವು ಸಲ್ಲದು.

(೪) ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೊಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಫಲವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ **ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವೂ** ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನೊಪ್ಪುವವರು ಯಾವಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸುವರೋ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಒಪ್ಪದೆ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉದಾಸೀನರಾಗಿರುವವರೂ ಅದೇ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಫಲವುಂಟಾಗದೆಹೋದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾಭ್ಯುಪಗಮವಾದಿಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದು.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆ. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರು 'ಆ ಚರ್ಚೆಯು' ಸತ್ಯವೆಂದಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಬೇಕು- ಎಂಬ ನಿಯಮವು 'ಪ್ರಮಾಣಗಳು' ಸತ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತೆ? ದೋಷಗಳು ಸೋಲಿಗೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ 'ದೋಷಗಳು' ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಡವೆ? ಇದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದಾಗಬೇಕಾದರೆ 'ಸಾಧನವು' ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೊ, ಬೇಡವೊ? ಇವೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಚರ್ಚೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕು? ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಬಾಧಕಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ನೀವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಯೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ವ್ಯವಹಾರನಿಯಮವನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯೂ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿರುವವೆಂಬ 'ಜ್ಞಾನ'ವೊಂದೇ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಕಾಗಿದೆ, ಅವು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅವುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗುವದಾದರೆ ಮರುಮರೀಚಿಕಾಜಲಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಲವೂ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ. ವಾದಿ, ಪ್ರತಿವಾದಿ, ಮಧ್ಯಸ್ಥ-ಈ ಮೂವರು ದೂಷಣಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಚರ್ಚೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟೀತು?

ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೆ ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದಲೇ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸತ್ತ್ವವೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳಿಗೆ **"ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆ"** ಯುಂಟೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವದು (ಪು. ೨ ರಿಂದ ೧೧).

ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸಾಖ್ಯ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ-

ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಕ್ರರೀತಿಯಿಂದ ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ.

೧೯೭. ಶೂನ್ಯವಾದ:

ಶೂನ್ಯವಾದಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ ನಿಸ್ಸಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದನ್ನೂ ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿತಂಡಾವಾದದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಅವನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ "ಈ ನಿಯಮದಿಂದ ವಾದಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಮಾತನಾಡಬೇಕು" ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಷ್ಟೆ. ಈ ನಿಯಮವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಇಬ್ಬರು, ಮಧ್ಯಸ್ಥನು ಒಬ್ಬ-ಹೀಗೆ ಮೂವರು ಇರಬೇಕು. "ಇವನು ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದನು" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮಧ್ಯಸ್ಥನಿಗೆ ಆಗಬೇಕು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ವ್ಯವಹಾರನಿಯಮವು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಮಧ್ಯಸ್ಥನಿಗೆ ಆದ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಡವೆ?- ಎಂದರೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವುಕೂಡ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರಿದರಾಯಿತು.

ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ; ಅದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನ; ಅದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಬೇರೊಂದು- ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥೆ ಯುಂಟಾಗುವದಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ: ಹೀಗೆ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳವರೆಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕೆಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇಬ್ಬರೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರಿಗೂ ಇದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗೆ ಅನವಸ್ಥೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದನ್ನೇ ಸರಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಸತ್ತಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಪಾದಕವೆಂದು ನಾವು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಕೂಡದು?- ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗಬಹುದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದಿದೆ. ಸತ್ತಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಸತ್ತಾದದ್ದೂ ಆಗಬಹುದು. ನೀವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೂ ಕಾರಣವು ಅಸತ್ತೇ, ಸೇರಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದರಂತೂ ಅಸತ್ತೇ. ಸತ್ತೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೇರೊಂದು ಸತ್ತೆ ಇರುವದರಿಂದೇನೂ ಅವು ಸತ್ತೆನಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವಾಗಿ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯೇ ಅಸಿದ್ಧ. ಆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗದೆಹೋಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ

ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವಿದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಅದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ನಾವೂ ಏತಕ್ಕೆ ಹಾಗೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು? ಸತ್ತ್ವವನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ನಾವೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯತಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದೊಂದೇ ನಿಯಮವೇ ಹೊರತು ಅದು ಸತ್ತೋ, ಅಸತ್ತೋ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿಪ್ರಕೃತವೇನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದೇ, ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಇದೆಯೆಂಬುದೂ ಇಂಥ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯದ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿ ಅದನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ "ಸಂವೃತಿ"ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಇರವಿಗೆ "ಸಂವೃತಿಸತ್ತ್ವ"ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಸಂವೃತಿಯು ಸತ್ಯವೊ, ಅಸತ್ಯವೊ? ಅಸತ್ತಾದರೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂತು? ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಸಲ್ಲದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವದೆಂಬುದು ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ತ್ವಾಸತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗಲೂ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಕಕ್ಷೆಗಳವರೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗಿ ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಯುಕ್ತವಾದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರವಾಯಿತೆನ್ನೋಣ; ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಅಸತ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಯಿತೆನ್ನೋಣ. "ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ" ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವೇ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪುವಿರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲ ದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಈಗ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳೇ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ತಾದ ಸಂವೃತಿಯು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಕಾರಣವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೧೮-೨೧)

೧೯೮.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಜ್ಞಾನವೂ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸದಸದ್ವಿಭಾಗವು ತೋರಿದರೂ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಗೆ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು **ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ** ಮತವು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ತಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ

ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಆಗಬಹುದು. 'ನಾನು ಅರಿತೆನೋ, ಇಲ್ಲವೋ;' 'ಇದು ಅರಿವಲ್ಲ;' 'ನಾನು ಅರಿತಿಲ್ಲ'- ಎಂಬ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ವಿಷಯನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೂರುನಾಲ್ಕು ಕಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಮೇಲೆ ನಿಶ್ಚಯವೆಂದಾದರೆ ವಿಷಯನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗುವದೆಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೊನೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಾದಿಗಳುಂಟಾಗಬಹುದಾಗುವದು; ಆಗ ಅದರ ಮೂಲಕ ವಿಷಯನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನಮೇಯವಿಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯಿಂದಲೇ ವಿಷಯವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅದು ನಿಮಿತ್ತವಾಗುವದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲ-ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತೆಯೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರಸತ್ತೆಯೋ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೋ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವವಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಮತ್ತೂ ಅನವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೂ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗದೆ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಹೋಗುವದು. ಅಂತೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ ಎಂದರೆ ಅನವಸ್ಥೆ, ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧಿ ಬರಲಿ- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಬೆನ್ನಂಟುತ್ತದೆ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಸಾಕು, ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಘಟ, 'ಘಟವನ್ನರಿತೆನು' ಎಂಬಿವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನಗಳು ನಮ್ಮಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಆ ಅನುಭವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ತನ್ನನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವೆಂದು ಅರಿಯುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಅನವಸ್ಥೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ "ಘಟವು ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವು ಬೇಕು; ಆ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಗೂ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಬೇಕು- ಎಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು

ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅನವಸ್ಥೆ ಬರುವದಲ್ಲ!"- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಘಟಸಾಮಗ್ರೀ ತತ್ಸಾಮಗ್ರೀಧಾರೆಗೆ ವಿಚ್ಛಿತ್ತಿಯಿದ್ದರೆ ಘಟವು ನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವದು; ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಗ್ರೀಧಾರೆಗೆ ವಿಚ್ಛಿತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸೋಣವೆಂದರೆ ಆಗ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನೂ ಆ ಧಾರೆಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸೇರಿಸದಿದ್ದರೆ ಅನವಸ್ಥೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಅದು ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದರೆ ವಿಷಯವು ಕೂಡ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗದೆ ಹೋಗುವದು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನೋಣ ಎನ್ನುವದೂ ಆಗದು; ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗದ ಮಾತು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೆ ಈ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವದೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ತಾ, ಗುಣತ್ವ, ಜ್ಞಾನತ್ವ- ಮುಂತಾದ ಜಡಧರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ವರ್ತಿಸುವ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ **ವಿಷಯವಲ್ಲ**. ಕಾಲದ ಪರಿಚ್ಛೇದ ವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ **ನಿತ್ಯವೆಂದು** ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆಯುವರು. ದೇಶದ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ **ವಿಭು** ಎನ್ನುವರು. ಇಂಥ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ **ಸರ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಅದ್ವೈತವೆಂದೂ** ವ್ಯವಹಾರವು. ಯಾವದರ ಅಭಾವವೇ ಆದರೂ ಈ ಅಧಿಕರಣ ರೂಪವೇ- ಸೌಗತರೂ ಪ್ರಾಭಾಕರರೂ ಹೇಗೆ ಭಾವಾಧಿಕರಣವೇ ಅಭಾವದ ರೂಪವೆನ್ನುವರೋ ನೈಯಾಯಿಕರು ಅಭಾವರೂಪಾಧಿಕರಣವೇ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅಭಾವವೆನ್ನುವರೋ ಹಾಗೆ ಎನ್ನುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿದ್ವೈತವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ; 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು **ಶ್ರುತಿಯೆಂಬ** ಪ್ರಮಾಣವು ಉಪಲಕ್ಷಣನ್ಯಾಯದಿಂದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಭಾವಶೂನ್ಯವಾದ ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಅವಿದ್ಯಾದಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕಾದಿಗಳ ಅಂಗೀಕಾರದಂತೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದರೆ (೧) ಒಂದರಲ್ಲಿಯೇ **ಕ್ರಿಯಾಕರ್ಮಭಾವವು** ಹೇಗೆ? ಕರ್ಮದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಯತವಲ್ಲ. ಕರಣವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು ಅಥವಾ ಪರಸಮವೇತಕ್ರಿಯಾಫಲಭಾಗಿಯಾದದ್ದು ಕರ್ಮವು ಎಂದೂ ಕರ್ಮವ್ಯವಹಾರ ವಾಗಬಹುದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಕರಣಕಾರರು ಶಬ್ದಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ **ಕರ್ಮ** ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಸುವದೂ ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವೇ ತತ್ತ್ವವಾದರೆ (೨) **ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವು** ಹೇಗೆ ಕೂಡುವದು? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವ ಎಂಬುದು ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗಿಂತ

ಬೇರೆ ಎನ್ನುವದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ; ಒಂದುವೇಳೆ ಅದು ಬೇರೆ ಎಂದರೂ ಆ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಸಂಬಂಧಿಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವುಂಟಾಗುವದು. ಆ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಷಯಿವಿಷಯಭಾವವೆಂಬ ಸಂಬಂಧವೂ ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಂಬಂಧಿಭೇದದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸದೆಯೇ ಏಕೆ ಉಂಟಾಗಬಾರದು? ಹಾಗಾದರೆ ಘಟ ಘಟಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿರುವ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವಕ್ಕೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವಕ್ಕೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೆಂದಾಯಿತು; ಆಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದೀತಲ್ಲ!- ಎಂದು ನೀವು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ನಿಜ. ಘಟಘಟಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (೩) ಅಥವಾ **ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂ**ಬಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕರ್ಮಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ; ನೈಯಾಯಿಕರು ಸತ್ತಾಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಸತ್ತೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವದೆಂದೂ ಸತ್ತೆಯು ಮಾತ್ರ ತಾನೇ ಸದ್ರೂಪವೆಂದೂ ಹೇಳುವಂತೆ **ಜ್ಞಾನವು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ** ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ. (೪) ಅಥವಾ ಲಂಬಕರ್ಣನು ಮುಂತಾದ ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಮಾಸವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ ತನ್ನನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ವಿಷಯದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಇದು **ಪ್ರಭಾಕರರು** ಹೇಳುವ ಸವಿಷಯಕ **ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಪಕ್ಷವು.**

ಅಂತೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂಬಲ್ಲಿ 'ದೃಷ್ಟವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಾಯಿತಲ್ಲ!'- ಎಂದು ಯಾವ ಯಾವದನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದರೂ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ **ದೃಷ್ಟಾನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೇ** ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜ್ಞಾತೃ ಬೇರೆ, ಜ್ಞೇಯ ಬೇರೆ ಹೀಗಿರುವದು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದ ಅನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು; ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಡವೆ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದ ಅನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು; ಏಕೆಂದರೆ **ಅನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ** ಪ್ರಬಲವಾದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತಬಲದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ನೂರಾರು ತರ್ಕಗಳನ್ನೂ ಬಾಧಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕು, ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಗ್ರಹವನ್ನಾದರೂ ಬಿಡಬೇಕು; ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಲು ನೆರಳು- ಎರಡೂ ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾವು?

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸತ್ತರ್ಕಗಳಿಂದ ನೀವೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾವು ಅನುಭವಬಲದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ

ಸಿದ್ಧವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ- ಎಂದು (ಪು. ೨೧-೩೧) ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ.

೧೯೯. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಅಜೇಯ:

ಹೀಗೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆನ್ನುವರು; ವೇದಾಂತಿಗಳು ಚೈತನ್ಯವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದದ್ದು ಸತ್ತಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ-ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸತ್ತಾದರೆ ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಬರುವವು; ಅಸತ್ತೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕವಿಚಾರಕರುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು. ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಗುರುಗಳ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ವೆಂಬುದು ಹೇಳುವವರ ದೋಷದಿಂದಾದದ್ದಲ್ಲ, ಜ್ಞೇಯಸ್ವಭಾವವೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾಗಿದೆ. ನಾವು ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವೆವು ಎಂದು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಯಾರಾದರೂ ಬಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಅಡ್ಡಬರುವವು.

ಹಾಗಾದರೆ ಈ ದೋಷಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಬಾಧಿಸುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ **"ಜಾತಿತ್ವ"** ಎಂಬ ದೋಷವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅನಿರ್ವಚ ನೀಯವಾಗಿವೆ, ಯಾವದೂ ನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯದೋಷಗಳನ್ನೇ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಹತಿ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು? ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಬಾಧಿಸುವ ಅಸದುತ್ತರಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವು ಅಂಥವಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಜಾತಿ ಎಂದರೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ನೀವು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಮೇಲಲ್ಲವೆ, ನಮ್ಮ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿತ್ವವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವದು? ಆದರೆ ಆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ನಾವು ಖಂಡಿಸುವೆವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

"ಸತ್ತೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ತೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವಿರುವದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಷ್ಟೆ. ನಿಮಗೆ ಇದು ಸತ್ತೋ, ಅಸತ್ತೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯವಾಗಿರುವದೆ? ಅಥವಾ ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲದ ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲದ ಬೇರೊಂದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆ? ಸಂಶಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರಿಯಾಗಿರಲೇ ಬೇಕಾಗುವದು; ಆಗ ಒಂದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ನೀವು ಸತ್ತ್ವಪಕ್ಷದ ದೋಷವನ್ನೇ ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತ್ವಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದರೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಆಭಾಸವೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಅಸತ್ತ್ವಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯಾದರಂತೂ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತ್ವಪಕ್ಷದ ದೋಷವೂ ಅಸತ್ತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ನೀವು ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ

ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಸತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಅಸತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯೊಂದೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ವಿರಡನೆಯ ವಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಘಾತದೋಷವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧಗಳಾಗಿರುವ ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು- ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಜವಾಗಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಇರುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ!" ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವರು. ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತಿಳಿಯದು. ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದವನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು ಸತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿಯಾನೆ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ಅಂಗೀಕಾರದಂತೆ ನಿರ್ವಚನಖಂಡನೆಯಾದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವೆವೇ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಅಂಗೀಕಾರದಂತೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧಚಿದಾತ್ಮನಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಸುಖವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆವು; ಆದರೆ ಯಾರಾದರೂ ತಾವೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧನದೂಷಣ- ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಮಾತ್ರ "ನಿಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನೀವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೇ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಖಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ತರ್ಕಗಳು ಸತ್ತೋ, ಅಸತ್ತೋ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೇಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ದೂಷಣವು ಆತನ ನಿಯಮದಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೂಷಣೋಪನ್ಯಾಸವಾದರೂ ಸತ್ತೋ, ಅಸತ್ತೋ? ವಿಚಾರವಾದರೂ ಸತ್ತೋ, ಅಸತ್ತೋ?- ಎಂದು ಕೇಳುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಸತ್ತೊ, ಅಸತ್ತೋ- ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿಯೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೇ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರಪ್ರಾರಂಭವೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ವಿಚಾರವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಬಂಧಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಅದು ನಿಜವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಅನವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗುವದರಿಂದಲೂ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲಾರದು. ಮೊದಲೊಂದು ವಿಚಾರವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಚಾರವು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ವಿಚಾರ್ಯವೂ ಮೊದಲೇ ವಿಚಾರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಚಾರವು ಅನವಶ್ಯವಾದೀತು. ಈಗ ವಿಚಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದಲ್ಲ!- ಎಂದರೆ ವಿಚಾರದ ಹೊಸ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕುರಿತೂ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು ಮತ್ತೆ ಅನವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಿಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ.

ನಾವು ನಿಮ್ಮ ದರ್ಶನರೀತಿಯಿಂದ ಖಂಡನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಈ ಖಂಡನವನ್ನು ನೀವು ಖಂಡಿಸಿದರೆ ನೀವು ಒಪ್ಪಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನೇ ಖಂಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ನಾವು ಯಾವದಾದರೂ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ನೀವೂ ಈ ಖಂಡನಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರೆ ಆಗಲೂ ನಮಗೇ ಜಯವಾಗುವದು; ಏಕೆಂದರೆ ಖಂಡನಯುಕ್ತಿಗಳು ಬಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ನಿರ್ವಾಹ್ಯಪಕ್ಷವು ಬಾಧ್ಯ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷವು; ಅದನ್ನು ನೀವೇ ಆ ಖಂಡನದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು, ನಾವು ಖಂಡಿಸಬೇಕು; ಆಗ ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನೀವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡರೇ ನಿಮಗೆ ಜಯವಾಗುವದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೩೧, ೩೪).

೨೦೦. ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು?

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವು ಯಾವನಿಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವು ಯಾವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆಯೋ ಅವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಪ್ರಮೆಯಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಮೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಮೆಯಾದರೆ ಅದರ ಕರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಇನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಕೆ? ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನಕೂಡದು; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷವೂ ತಾನೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಕೆ? ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದದ್ದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಅವು ಯಾವವೂ ಹೊಂದದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಪ್ರಮಾಣವ್ಯಕ್ತಿ ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿ-ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವ ನಿಮ್ಮ ತಿಳಿವು ಅಪ್ರಮೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇಕೆ ಕೇಳುತ್ತೀರಿ? ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮೆಯಾದರೂ ನಿಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೆಯಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಇದ್ದರೂ ನಿಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಗಾದೀತು?

ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಒಣತರ್ಕವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದ್ವೈತವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವೇದ್ಯವು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವನು ದ್ವೈತ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೇಳಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯೆಂದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಭಾವಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುವದು.

ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಪ್ರಶ್ನಖಂಡನೆಯ ಸರಣಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತರವು ಹೀಗಿರುವದು: "ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯೇ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನೂ "ಈಶ್ವರಾಭಿಸಂಧಿ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡುವೆವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಬೋಧಕವಾದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನ್ಯಪರತ್ವವಿದ್ದರೂ ಪದಸಮನ್ವಯಬಲದಿಂದ ತೋರುವ ಅದ್ವೈತಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅನ್ಯಪರವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ. ಬಾಧಕವಿದ್ದರೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಬಾಧಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಘಟಪಟಾದಿಭೇದವೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ; ಅದು ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಭೇದವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ಬಾಧ್ಯವಾದ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನ- ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ಬಾಧಿಸಲಾರದು, ಅದರ ಆತ್ಮವೂ ಅದ್ವೈತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಘಟ, ಪಟ, ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಗೋಚರಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಘಟಪಟಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವಾಗಲಿ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಘಟಪಟಗಳು ಬೇರೆ ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಆ ಪ್ರಕಾಶವು ಯಾವಯಾವದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೋ ಆ ಭೇದವೆಲ್ಲ ಆ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೆ ಆಗುವದಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಆಗಿಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಬಾಧಕವಲ್ಲ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನ್ನ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಹೂಡಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಖಂಡಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ (೧) ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಆ ಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗುವದು ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. (೨) ವೈಧರ್ಮ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೇ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದಬಳಿಕ ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರಲೂ ಬಹುದು; ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಾದಿಗಳು ಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಮೊದಲು ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು ಆಗಲೇ ಆರದು. ತನ್ನನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಧರ್ಮವಾದ ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಜ್ಞಾನವು ಅರಿಯಬಹುದೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನತ್ವ, ಸ್ಮೃತಿತ್ವ- ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ

ಹಾಗೆಯೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ; ಜ್ಞಾನವಾದಬಳಿಕ ಪ್ರಮಾಣತ್ವಾದಿ ವಿಷಯದ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಾರದಾಗುವದು. ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ಐಕ್ಯವು ಅನ್ಯಥಾನುಪಪನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಧಿಸಲಾರದು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಘಟಪಟಗಳಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಘಟಪಟಗಳಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಭೇದಪ್ರಮೆಯು ಅನ್ಯಥಾನುಪಪನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮೆಯೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವಿಚಂದ್ರಾದಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದು ಅಪ್ರಮೆಯಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕಮೇವ ಎಂದು ಏವಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಭೇದಾಭೇದಗಳೆರಡೂ ಆಗಲಿ ಎಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲವಾದರೂ ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸರ್ವಾದ್ವೈತವೇ ತಿಳಿಯಬರುವದೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನ್ನ ವಿಷಯವಾದ ಘಟಪಟಗಳಿಗೂ ತನಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ಅವೆರಡರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲದು? ಮತ್ತೊಂದು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗಬಹುದಷ್ಟೆ? ಎಂದರೆ ಆ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಸಮಾಧಾನವು ಹೀಗೆಯೇ. ಆ ಎರಡನೆಯ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಅದರ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತಿಯು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸೋಣ ಅಥವಾ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದೊಂದು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೊಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅದು ಬಾಧಕವಾಗುವವರಿಂದ ಉಳಿದ ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಗಾದರೂ ಬಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಅನುಮಾನಬುದ್ಧಿಗೂ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಬಾಧಕಬುದ್ಧಿಗಳ ಸಾಲು ಎಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನವೇ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಎದುರಾಳಿ-ಎನ್ನಕೂಡದು. ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ? ಯಾವದೋ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದರೆ ಸತ್ಯವು ಮಿಥ್ಯೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ, ನಿಜವಾದ ಭೇದವೆಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ? ಎಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನ ಎಂದರೆ ತಾನೇ ತನಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನ ಎಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ; ತನಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನ ಎಂದರೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಯು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ

ನೀವು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು; ಹೇತುವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು; ಒಂದಿಷ್ಟು ಬಿಟ್ಟರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

(೧) ದೃಢಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ರೂಢವಾಗಿರುವ ಭೇದಜ್ಞಾನ, ಅಭೇದಜ್ಞಾನ- ಇವೆರಡೂ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದೀತು?- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಕೂಡದು. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತಾದದ್ದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯೂ ಹಾಗೆ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. (೨) ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುವದು ಅನುಚಿತವಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನೌಚಿತ್ಯವೆಂಬುದು ತರ್ಕವು; ಅದು ಆರೋಪರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಅನಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಒಡ್ಡಲಾಗದು. ಆಪಾದ್ಯಾಪಾದಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಶಕ್ತವಲ್ಲದಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಒಡ್ಡಬಹುದು. ಶ್ರುತಿಯು ಭೇದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲ. (೩) ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿಯು ತನಗೂ ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ- ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅವುಗಳ ಭೇದವು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ!- ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಕಡೆಯ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಶ್ರೌತಬುದ್ಧಿಗೂ ಭೇದವು ನಿಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವೆವು. ಅವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನು ನೀವು ಈಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೇತುವೂ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನೆರವೇರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಪಪತ್ತಿಗೂ ಉಪಪಾದ್ಯಕ್ಕೂ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆವು. ನಮಗೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೂ, ಅನುಪಪತ್ತಿಗೂ ಯಾವದಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ ಅದಕ್ಕೂ, ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಲ್ಲ- ಎಂದರೆ ನಿಮಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಪರರಿಗೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಏನೂ ಹೇಳದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಇದ್ದರೆ "ಅಪ್ರತಿಭೆ" ಎಂಬ ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನವೇ ನಿಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದನ್ನೇ ನಿಮಗಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ನಿಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲ. ಹೇತುವಾಗಲಿ ಉಪಪಾದಕವಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳಾದ ನಮಗೆ ನಿಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಶಯವೂ ಉಂಟಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ವಚನವು ವ್ಯರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವೀರನಿಗೆ ಈ ವಾಗ್ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಜಯವಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಾಳಿಯು ಏನನ್ನೋ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ನಿಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವಿರುವದಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಏನನ್ನು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವನು, ಏನನ್ನು ಹೇಳಲಿರುವನು- ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾರಿರಿ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕಡೆಯ ಬುದ್ಧಿ ಯಾವದು, ಅದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಭೇದವುಂಟೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಹೇಗೆ? ಅದಾಗದಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವದು!

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪದ, ಪದಾರ್ಥ-ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಅದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವದು ಆಗಲಾರದಷ್ಟೆ. ಭೇದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿ ಭೇದವನ್ನೇ ಖಂಡಿಸುವದು ವ್ಯಾಹತಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುವದು ಅಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಭೇದ, ಖಂಡಿಸುವದು ಅದರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವವನ್ನು. ಇದಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಘಾತವೆಂಬ ದೋಷದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಮುಂದೆ ನಾವು ಖಂಡಿಸಲಿರುವೆವು. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ವ್ಯಾಘಾತಕ್ಕೆ ಆಪಾದ್ಯ ಆಪಾದಕಗಳು ಬೇಕಷ್ಟೆ. ಯಾವ ಆಪಾದಕದಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವೆವೆನ್ನುವಿರೋ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ನಾವು ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವೆವು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆಪಾದನೆಯೆಲ್ಲಿ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಾಘಾತವು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೩೫ ರಿಂದ ೩೮).

೨೦೧. ಭೇದಖಂಡನ:

ಈಗ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬಾಧಕವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಭೇದವೆಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಭೇದವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೆ, ವೈಧರ್ಮ್ಯವೆ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದೆ?

(೧) **ಸ್ವರೂಪಭೇದವೆಂದರೆ** ಬರಿಯ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭೇದವೆಂದರೆ ಭೇದಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗುವದು ಆದ್ದರಿಂದ ಪಟವು ಘಟಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ- ಎಂಬಿಷ್ಟೂ ಪಟದ ಸ್ವರೂಪವು, ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯ ಎನ್ನಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ಘಟವೂ ಪಟಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಯಿತಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಘಟಪಟಾದ್ವೈತವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುವದು.

ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ 'ಪಟ' ಅಥವಾ 'ಘಟ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರಿವಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು; 'ಪಟವು ಘಟಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ'ಯೆಂದಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವೂ ತೋರುತ್ತದೆಯೆನ್ನಬೇಕಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ನಿಜ. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ 'ಬೇರೆ' ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಪಟದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ 'ಘಟಕ್ಕಿಂತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲ!- ಎನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಲ್ಲದ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ತಾನು ನಿಜವಾಗಿ ಕಪ್ಪಾಗಿರುವದು ಹಳದಿಯ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೊಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ 'ಭೇದ'ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಪಟದ **ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವು** ಘಟದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವಿರಷ್ಟೆ; ಅದೇನು ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವೊ, ಧರ್ಮವೊ? ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಆಗ ಪಟವೂ ಆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಘಟದೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಟಾಪೇಕ್ಷಿತ್ವವು ಬೇರೆ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗುವದು. ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವು ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ, ಧರ್ಮವೇ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಆಗಲೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪಟವೂ ಸೇರಿಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಟವು ಘಟದ ಧರ್ಮವಾದರೆ ಘಟವೂ ಪಟದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಪಟಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಘಟದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬವರಿಗೆ ಘಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆಗತಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಘಟಪಟಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳಾಗುವವು! ಆದರೆ ಇದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ. ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವದು ಯಾವದಕ್ಕಾದರೂ ಧರ್ಮವಾಗಬಹುದಾಗುವದು. ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅನವಸ್ಥೆಯಾಗುವದು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಸ್ವರೂಪಸಂಬಂಧವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಸಂಬಂಧಿಗಳೂ ಆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಧರ್ಮವು ಧರ್ಮಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದರೆ ಭೇದವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅನವಸ್ಥೆಯನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹೇಳುವದೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟವೇ ಪಟಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಪಟಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಘಟವೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಗಿಂತ ಪಟಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಲೋಕಸಾಕ್ಷಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಭೇದ ವಾದವು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಿದೆ.

(೨) ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೇ ಭೇದವೆಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆ ಅಭಾವವು ಯಾವದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರಿಸಬೇಕೋ ಅದನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೆಂದು ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಘಟಪಟಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಅವುಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ; ಆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಭಾವವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಅಭಾವವಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಅಸತ್ತಲ್ಲವಲ್ಲ!-

ಎನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವಕ್ಕೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು 'ಘಟಾಭಾವವು ಪಟಸಂಸರ್ಗಿಯಾಗಿರುವದು'- ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವೆಂದೂ 'ಘಟಾಭಾವವು ಪಟಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟತ್ವವಿಲ್ಲ, ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವಿಲ್ಲ- ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಘಟತ್ವ, ಪಟತ್ವ- ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಲಕ್ಷಣಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವಿಲ್ಲದೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಆಗ ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟತ್ವವೂ ಪಟದಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಘಟತ್ವವಾಗಲಿ ಪಟತ್ವವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆಗ ವೈಧರ್ಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಸ್ವರೂಪಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ; ಹಾಗಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಲಿ ಧರ್ಮಿಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು.

(೩) **ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೈಧರ್ಮ್ಯವೇ ಭೇದವೆಂಬ** ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಘಟತ್ವಪಟತ್ವಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ವೈಧರ್ಮ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನೊಪ್ಪುವಂತಾಗಿ ಅನವಸ್ಥೆಯಾಗುವದು. ವೈಧರ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಇದ್ದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಐಕ್ಯವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವೈಧರ್ಮ್ಯರೂಪಭೇದವು ಘಟಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೊ, ಅಭಿನ್ನವೊ? ಭಿನ್ನವೆಂದರೆ ಮತ್ತೂ ಅನವಸ್ಥೆ; ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಹೊರತು ಧರ್ಮಿಯ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರೆ ಯಾವ ಭೇದದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು; ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವು. ಎಂದರೆ ಯಾವ ಎರಡರ ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುವಿರೋ ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದು; ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷವು- ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷವು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪವು ಏಕವಾಗಿರಬಹುದಾಗುವದು. ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿಶೇಷವೇನು?- ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವೇ ಇರುವದು- ಎಂದರೆ ಗೋತ್ವಾದಿಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಬಹುದೆಂದು ಜಾತಿಗಳೇ ಸಿದ್ಧಿಸದೆ ಹೋಗುವವು. ಸ್ವರೂಪಶಬ್ದವು ಒಂದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪವೇ ಭೇದವಾದರೆ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಕಂಡೊಡನೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಕಂಡದ್ದಾಯಿತಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವೇ ಆಗಬಾರದಾಗುವದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೈಧರ್ಮ್ಯರೂಪಭೇದವು ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಅಭಿನ್ನವಾದ ಘಟಾದಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಅನೇಕವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಒಂದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅನೇಕವೂ ಹೋಗಿಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಲ್ಲದಿರುವದರಲ್ಲಿ

ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಧರ್ಮ್ಯವು ಭೇದವೆಂಬ ಕಲ್ಪವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

(೪) ಹಾಗಾದರೆ ಪೃಥಕ್ತ್ವವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮ ಭೇದವು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ಧರ್ಮಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವೆಂದಾಗುವದು; ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅನವಸ್ಥೆಯಾಗುವದು; ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅದ್ವೈತವೇ ಕೊನೆಯ ಮಾತಾಗುವದು (ಪು. ೪೮-೫೬).

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗೆ ಬಾಧಕವಲ್ಲ- ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

೨೦೨. ಶ್ರುತಿಗೆ ಉಪಜೀವ್ಯಭೇದವು ಬಾಧಕವಲ್ಲ:

ಶ್ರುತಿಯು ವರ್ಣಪದಾದಿಭೇದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯು ಉಪಜೀವಕವಾದ ಶ್ರುತಿಜನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಬಾಧಕವಾಗುವದಲ್ಲ!- ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಭೇದವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ, ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಬಾಧಿಸಲೂಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಏವ, ನಾನಾ, ಕಿಂಚನ- ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳು ದ್ವೈತವಿಲ್ಲದೆ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುವವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಘಾತವಾಗುವದು ಎಂಬ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಬೆಂಕಿ ಬಿಸಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಿಸಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬಾಧೆಯಾಗಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬಿಸಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದೇಕೆ ಆಗಬಾರದು?- ಎಂದು ಕೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಬಿಸಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೀರಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ತಂಪು ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಂಪು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದ್ವೈತವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವದು. ಅದು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಬಾಧೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಜನ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಆಗಲಿ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಎಂದರ್ಥವಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವು ಎಂದರೆ ಭೇದಾಭಾವವೆಂದು ಅರ್ಥವೋ, ಒಂದೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯೊ, ಅಭೇದವೆಂಬ ಧರ್ಮವೊ? ಹೇಗಾದರೂ ಅದ್ವೈತಹಾನಿಯಾಗುವದಲ್ಲ!- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ ಆ ಏಕತ್ವವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗಲಿ! ಅದರ ಧರ್ಮಿಯಾದ ತತ್ತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಭ್ರಾಂತಿಯ ರಜತತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಶುಕ್ತಿಯೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ತರ್ಕಶತದಿಂದಲೂ

ಬಾಧಿತವಾಗಲಾರದು. ಇಂಥ ಕೈಗೆ ಬಂದ ಚಿಂತಾಮಣಿಯನ್ನು ಸಾಗರಕ್ಕೆ ಹಾಕಲೆಳಸದಿರಿ! ಇದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟು. ಇದು ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಪಾತತಃ ಶ್ರುತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಈ ಅದ್ವೈತವು ವಿಚಾರದಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಚಿನ್ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿ ಸುಖದಾಯಕ ವಾಗುವದು. ಚಿತ್ತವು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಚಾಂಚಲ್ಯವನ್ನು ತೊರೆದು ಮುಳುಗಿ ಆನಂದಾನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುವ ತೆರವನ್ನು ನಾನು ನೈಷಧದಲ್ಲಿ ಪರಮಪುರುಷಸರ್ಗ (ನೈ. ೧೯-೧೧೯) ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. (ಪು. ೫೬-೬೦).

೨೦೩. ಖಂಡನಯುಕ್ತಿಗಳು:

ಭೇದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ದಿಗ್ದರ್ಶಕವಾಗಿ ನಾವು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ (೨೦೧) ಆಗಲೇ ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ತಾರ್ಕಿಕರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೀಗೆಯೇ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಧೀನವಾಗಿಯೇ ·ಲಕ್ಷ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದೆಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ನಿಯಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣವೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವದು ಅವನ ಖಂಡನೆಯ ತಿರುಳಾಯಿತು. ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಅದರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯೂ ಆಗಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಜ್ಞಾತಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾತತ್ವವೆಂದರೇನು? ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಜ್ಞಾತವು. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನು? ಜ್ಞಾನತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಜ್ಞಾನತ್ವವೆಂದರೆ? ಸುಖಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ, ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷಗುಣದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ, ಜಾತಿವಿಶೇಷವು. ಜಾತಿಯೆಂದರೊ? ಅನುಗತಪ್ರತ್ಯಯ (ಏಕವಾದ ಜ್ಞಾನ)ಕ್ಕೆ ಹೇತು. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನತ್ವ, ಜ್ಞಾನತ್ವಕ್ಕೆ ಜಾತಿ- ಹೀಗೆ ಒಂದರ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಚಕ್ರಕ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂಬ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕರಣವೆಂದರೇನು? ಇಹ (ಇಲ್ಲಿ) ಎಂಬಾಕಾರದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನು? ಜ್ಞಾನತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿರುವದು. ಜ್ಞಾನತ್ವವೆಂದರೇನು? ಸುಖಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವ, ಆತ್ಮವೃತ್ತಿವಿಶೇಷಗುಣವೃತ್ತಿಯಾದ, ಜಾತಿವಿಶೇಷವು. ಆತ್ಮನೆಂದರೇನು? ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾಗಿರುವವನು ಆತ್ಮನು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದರ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುವದರಿಂದ ಚಕ್ರಕದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೂ ಅದು ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ದುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದು ಖಂಡನಕಾರನು ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣಸಾಮಾನ್ಯದೂಷಣವು.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಮೆಗೆ ಕರಣವು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೆಯೆಂದರೇನು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು

ತೆಗೆದು 'ತತ್ತ್ವಾನುಭೂತಿಯೇ ಪ್ರಮೆ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಉತ್ತರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ತತ್ತ್ವವೆಂದರೇನು?- ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಯಾವವೂ ತತ್ತ್ವವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ 'ಅನುಭೂತಿ ಎಂದರೇನು'?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೂರತೆಗೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ತತ್ತ್ವಾನುಭೂತಿಯೇ ಪ್ರಮೆಯೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ- ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಪ್ರಮೆಯ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಅವು ಯಾವವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಪ್ರಮೆಗೆ ಕರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಕರಣವೆಂದರೇನು' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮುಗಿದಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರೇನು? ಅನುಮಾನವೆಂದರೇನು? ಉಪಮಾನವೆಂದರೇನು? ಶಬ್ದವೆಂದರೇನು? ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಯೆಂದರೇನು? ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯೆಂದರೇನು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ದಳವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಖಂಡನಗ್ರಂಥದ ಸರಣಿ!

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈತನು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದುವವರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮಂತ್ರವಿದು: "ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳದೆ ಇರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಮುಂದೊಡ್ಡಬಹುದು. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಎಳೆತಂದು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀವೇ ಊಹಿಸಿ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕು. ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ನಿಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತಸಮಾಧಾನವು ತೋಚದೆ ಇದ್ದರೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿರಿ; ಅದರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮಗೆ ಏನೂ ತೋಚದೆ ಹೋದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದದ ಅರ್ಥವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಇದು ಖಂಡನಮಯಚಕ್ರದ ರಹಸ್ಯವು. ಹೀಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ತುಲ್ಯವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಅದನ್ನು ವಿಷಯಾಂತರಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಉಳಿದದ್ದರಲ್ಲಿ ಸರಪಳಿಯ ಕೊಂಡಿಯಂತೆ ಒಂದರಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೆ ಹಾರುವದು- ಈ ಮೂರೇ ನನ್ನ ಖಂಡನದ ಪ್ರಕಾರವು." (ಪು. ೪೧೯) ಈ ಖಂಡನೆಯ ಚಕ್ರಭೀಮನಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

೨೦೪. ಖಂಡನಗ್ರಂಥದ ಉಪಯೋಗ:

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸರ್ವವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು- ಇಬ್ಬರಿಗೂ ವಿತಂಡಾವಾದಕ್ಕೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ

ಇದೆ. ಮಿಕ್ಕವರೂ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವವದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಜಲ್ಪವೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿತಂಡಾಕಥೆಗಳೇ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಅದನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಯಾವದಾದರೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನಷ್ಟೆ; ಆಗ ಇಲ್ಲಿರುವ ಖಂಡನ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಒಬ್ಬರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ದರ್ಶನದವರೇ ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಖಂಡಿಸಿದರೂ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಲೂ ಆಯಾ ಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದಂತಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಶವಾಗಿರುವದೆಂಬುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಹೊರತು ಈ ಖಂಡನಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವದಕ್ಕಾಗದಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಮಿಕ್ಕವರು ಈ ಖಂಡನಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.(ಪು. ೬೧-೬೩).

೨೦೫. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ಸ್ಥಾನ:

ಅದ್ವೈತಸ್ಥಾಪನೆಗಿಂತಲೂ ದ್ವೈತನಿರಾಕರಣೆಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರವು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವು ದೊರೆತಂತಾಯಿತು. ತಾರ್ಕಿಕರ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿವೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಖಂಡನಕಾರನು ತೋರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ ಎಂಬ ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದವರು "ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರೆ ಆಗಲಾರದೆ?" ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಯು ತಾರ್ಕಿಕರ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನುಂಗುವದೆಂದು ಆತನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ "ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಮುಂದೊಡ್ಡಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದೆ?" ಎಂಬ ವಿತರ್ಕವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಮೇಲೂ ದ್ವೈತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಇದರಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿರುವದು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೧೧. ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು-ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕೆ

೨೦೬. ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ತರುವಾಯ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಕಲಾಲಸೆಯು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಆತನು ಮಾಡಿದ್ದ ತರ್ಕಖಂಡನೆಯ ಸವಿಯು ಆ ಬಗೆಯ ಗ್ರಂಥನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯನ್ನು ಅವರಲ್ಲಿ ಬಲಪಡಿಸಿತು. ಖಂಡನದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿ ಹೊರಪಡಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಲಂಕವನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ, ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದವರು **ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು.**

೨೦೭. ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ:

ಚಿತ್ಸುಖರು **ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೂ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ**ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದ **ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮ**ರೆಂಬ ಗೌಡೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರವರ ಶಿಷ್ಯರೆಂದು (ಪು. ೩೮೫, ೩೮೮)* ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ಸುಖೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ **ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕೆ,** ಮತ್ತು ಆನಂದಬೋಧರ 'ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ'ದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ- ಇವೆರಡೂ ಈಗ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವ ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಇವರು ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ಖಂಡನದ ಮೇಲೆಯೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರಂತೆ. ಭಾಷ್ಯಭಾವಪ್ರಕಾಶಿಕೆ, 'ವಿವರಣತಾತ್ಪರ್ಯದೀಪಿಕೆ'. 'ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ', 'ಪ್ರಮಾಣಮಾಲೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ', 'ಅಧಿಕರಣಮಂಜರೀ ಸಂಗತಿ'- ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕೈಬರಹದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮದ್ರಾಸು ಲೈಬ್ರರಿಯಲ್ಲಿರುವವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕೆಯೇ ಆಧಾರ.

ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಲುಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಂಡಿತ್ಯವುಳ್ಳವರೆಂಬುದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಪರಮವಿಶ್ವಾಸವೆಂಬುದೂ ದೀಪಿಕಾಗ್ರಂಥದಿಂದ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ವೇದಾಂತವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಓದತಕ್ಕ ಗ್ರಂಥವಿದು. ಆದರೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯಗಳು ತೀರಕಡಿಮೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರು ಆನಂದಬೋಧರೂ ಶ್ರೀಹರ್ಷನೂ ಮಾಡಿರುವ

---

* ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಗಳು ನಿರ್ಣಯಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕೆಯವು.

ಕೆಲಸವನ್ನು ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಲಪಡಿಸಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟು ಮುಂತೆರಳುವೆವು.

೨೦೮. ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯವಿಭಾಗಕ್ರಮ:

ಇದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ಸಮನ್ವಯ', 'ಅವಿರೋಧ', 'ಸಾಧನ', 'ಫಲ',- ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಬರೆದಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಿವೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಿರೂಪಣ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವನಿರೂಪಣ, ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ಥಾಪನ, ಭಾವಾವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾಪನಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇತುನಿರೂಪಣ, ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಖಂಡಾರ್ಥಬೋಧಕತ್ವ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವ, ವೇದಾಂತಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬ ವಿಚಾರ-ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಬಲದಿಂದ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. **ಎರಡನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ** ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭೇದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಖಂಡನಗ್ರಂಥದ ರೀತಿಯಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. **ಮೂರನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ** ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ. **ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ** ಇತರರ ಮುಕ್ತಿಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ನಿರತಿಶಯಾನಂದರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾವರಣವೇ ಬಂಧವು, ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದು ಹೋಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು - ಎಂದು ಸ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯವಿಷಯವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಏಕಜೀವವಾದವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಿದೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಗೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೨೦೯. ವಿಷಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ:

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಲಕ್ಷಣ, ಪ್ರಮಾಣ- ಇವುಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ- ಎನ್ನುವದು, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಲಕ್ಷಣವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ ಎನ್ನುವದು- ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲು ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳುವದು, ಬಳಿಕ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರ ರೂಪವಾದ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ವಿವರಿಸುವದು- ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ತಿಳಿಯಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯದಂತೆ ಗ್ರಂಥಗ್ರಂಥಿಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿಲ್ಲ; ತಾರ್ಕಿಕರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಮೀಮಾಂಸಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ

ವಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಮಾನಸನಯನಪ್ರಸಾದಿನೀ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೊಂದು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೂ ತರ್ಕದ ಬೆಂಬಲ ವಿರುವವರು ಮಾತ್ರ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಾಣಬಹುದೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯವು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಕಾಗಲಾರದು. ವಿಷಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಅನಂತವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ತಂದುತಂದೊಡ್ಡುವ ಪರಿಯಿಂದಲೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಆಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಓದುಗರ ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವಂತಿದೆ. ಈ ಶೈಲಿಯು ಆನಂದಬೋಧರಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಾಯಿತಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಿಚಾರವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ತೋರಿಸುವೆವು. "ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಚಿದಾತ್ಮನಾದ ನರಸಿಂಹನಿಗೆ ನಮಿಸುವೆವು" ಎಂದು ಮಂಗಲವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡು "ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು?" ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. (೧) ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೆ ತಾನೆಂಬ ಬೆಳಕೊ? (೨) ತನಗೆ ತಾನೇ ಬೆಳಕೊ? (೩) ಸಜಾತೀಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಬೆಳಗದಿರುವದೊ? (೪) ತನ್ನ ಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವ್ಯತಿರೇಕವಿಲ್ಲದಿರುವದೊ? (೫) ಸ್ವವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದ ಪ್ರಕಾಶವೊ? (೬) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗದಿರುವದೊ? (೭) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದೊ? (೮) ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದಿರುವದೊ? (೯) ಸ್ವಪ್ರತಿಬದ್ಧವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬಯಸದಿರುವದೊ? (೧೦) ಅವೇದ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೊ? (೧೧) ಅಥವಾ ಆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದೊ?- ಎಂದು ಹನ್ನೊಂದು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಅವನು ಹಾಕಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಒಂದನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ವೇದ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತಾನೇ ಆಗಿದೆ, ಬೆಳಕೂ ಆಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಭಾವವು ಒಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ದೀಪವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಸಜಾತೀಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಬೆಳಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವಾದರೂ ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ವೆಂದೇನೂ ನೀವು ಹೇಳದಿರುವದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುವದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಘಟಾದಿಗಳೂ ಸಜಾತೀಯಪ್ರಕಾಶಾಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುವದು! ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ಹನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ದುಷ್ಟವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ತನ್ನ ವಾದದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದಿದಾನೆ. ಅನುಭವವು

ಅನುಭವವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅನುಭೂತಿಯಾಗಿದೆ; ಯಾವದು ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಇಂಥದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಘಟವು ಅನುಭವವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದ ಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ" ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ಅನುಭವವು ಅನುಭಾವ್ಯವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ" ಮುಂತಾದ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತ್ವವೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಎಂಟು ಪುಟಗಳು ಸಾಗಿದ ಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಅವೇದ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅಪರೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದೇ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವು" ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನಾಶಂಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಯೋಗ್ಯತೆಯೆಂಬುದು ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಆಗುವದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ "ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಯೋಗ್ಯತ್ವಾತ್ಯಂತಾಭಾವಾನಧಿಕರಣವಾಗಿರುವದೇ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೆನ್ನುವೆವು" ಎಂಬ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷಣದ ವಿಚಾರವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ: "ಅನುಭವವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅನುಭೂತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನುದಾಹರಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಶಂಕಾಪರಿಹಾರಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತಾರು ಪುಟಗಳು ಸಾಗಿದ ಬಳಿಕ ಕೊನೆಗೆ "ಅತ್ರಾಯಂ ಪುರುಷಃ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಅರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೊಡ್ಡಿ ಪರಿಹಾರಮಾಡಿದೆ); ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ದೋಷದ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೨೭) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಮಸ್ಸು (ಕತ್ತಲೆ) ಭಾವರೂಪವೆ? - ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದ ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ಸುಖರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ: " ಹೇಗೆ ಭಾವರೂಪವಾದ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಸೂರ್ಯನೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬೆಳಗುವದರಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯಾತಮಸ್ಸನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ".

ಮೇಲೆ ನಾವು ಅತ್ಯಂತಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಿಚಾರಭಾಗವು ಈಗಲೇ ಎಷ್ಟು ಉದ್ದವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡ ವಾಚಕರು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರುವ

ವಾದಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಶಂಕಾಪರಿಹಾರಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತರ್ಕದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಷಯವಿಚಾರವನ್ನು ನೀರಸವಾದ ಮರಳುಗಾಡಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದನ್ನೂ ಮನಗಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂಬ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದಂಥ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ತೋರಿಸುವ ಉಪಾಯಕ್ಕಿಂತ ತರ್ಕದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವವರ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಕಲ್ಲುಮುಳ್ಳುಗಳಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಇದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೨೧೦. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ:

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡದೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ಸುಖರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುವೆವು. (೧) "ಯಾವ ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೇ ಆಗಲಿ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದರಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿರುವದೇ ಅವುಗಳ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು" (ಪು. ೩೯). (೨) "ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಸದಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವದಾಗುವದೋ ಅದು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವು" (ಪು. ೭೯). ಅಥವಾ (೩) "ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು" (ಪು.೭೯) ಪ್ರತಿಪನ್ನೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಇರಲಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲ, ಇರುವದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಕಾಲತ್ರಯಸತ್ತಾನಿಷೇಧವೇ ಬಾಧವು. ಆ ಬಾಧೆಗೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಬಾಧ್ಯವು" (ಪು. ೮೦). (೪) ಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಬಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ- ಎಂಬ ಅನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೇ ರಜತಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು" (ಪು. ೮೧). (೫) "ಇದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲದ್ದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಲ್ಲ" ಎಂಬ **ಅನುಮಾನವೂ** ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. (೬) "ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗತಕ್ಕದ್ದೇ ಅಜ್ಞಾನವು" (ಪು. ೫೭). (೭) ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಾವವೆನ್ನುವೆವು" (ಪು. ೫೭). (೮) 'ದೇವದತ್ತನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಷ್ಠಪ್ರಮಾಪ್ರಾಗ ಭಾವಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅನಾದಿಯನ್ನು ನಿವರ್ತಿಸತಕ್ಕದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ; ಯಜ್ಞದತ್ತಾದಿಗತಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು" ಎಂಬ **ಅನುಮಾನವೂ** (ಅ) ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆಚ್ಚತ್ತವನಿಗೆ "ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗುವ **ಪರಾಮರ್ಶವೂ** (ಇ) "ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದ ಅನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ (ಈ) "ತಮ ಆಸೀತ್" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯೂ ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಅಥವಾ (೯) ಭ್ರಮೋಪಾದಾನವಾದದ್ದೇ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಂಬುದೇ ಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ (೧೦) ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಏತಜ್ಜ್ಞಾನಕಾರಣಾಬಾಧ್ಯಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಉಪಾದಾನವುಳ್ಳದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ದೇವದತ್ತಾದಿಗಳ ಭ್ರಾಂತಿಯಂತೆ ಇದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದೆ

ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಸತ್ಯೋಪಾದಾನವಿದ್ದರೆ ಇದೂ ಸತ್ಯವಾದೀತೆಂಬ ತರ್ಕವೇ ವಿಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವು. (ಪು. ೫೭-೬೧).

೨೧೧. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರ:

ಶಬ್ದವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ವಿವಾದವಿಷಯವಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವು ಶಬ್ದವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತಿವಾದಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಕಾರ್ಯದಂತೆ ಮೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ" (ಪು. ೯೧) ಎಂಬ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಚಿತ್ಸುಖರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳು ಸಂಸರ್ಗಾಗೋಚರಪ್ರಮಿತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಅಖಂಡಾರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೆನಿಸುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಪ್ರಕೃಷ್ಟಪ್ರಕಾಶವೇ ಚಂದ್ರನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅಖಂಡಾರ್ಥಬೋಧಕವು (ಪು. ೧೦೯). "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯವು ಅಖಂಡಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಂತೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪು. ೧೧೪) ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಏಕರಸತ್ವಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವವು! ಸತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳು ಗುಣಗುಣ್ಯಾದಿ ಪರಗಳಾದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣ ವಾಗುವವು! - ಎಂಬ ಬಾಧಕತರ್ಕವಿದೆ (ಪು. ೧೧೪)- ಎಂಬುದು ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರ ವಾದ.

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವದಲ್ಲಾಗಲಿ ವೇದದ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಾಗಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಿಲ್ಲ. "ವಾಚಾ ವಿರೂಪನಿತ್ಯಯಾ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ವೇದವು ನಿತ್ಯ (ಪು. ೧೬೦). ಆಪ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ (ಪು. ೧೬೧) ಈಶ್ವರನಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಅರಿತ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಈಶ್ವರನು ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸಿದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ (ಪು. ೧೫೯). ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವು- ಎಂಬುದು ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

೨೧೨. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ:

ಎರಡನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತನಿರಾಸಮಾಡಿರುವದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರ್ಷನಿಗಿಂತ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೂರನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಶಬ್ದಾಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷಪ್ರಮಿತಿಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಶಬ್ದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ

ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಯೋಗಿಗಳ ಮನಸ್ಸು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಅದು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವದೆಂದೇನೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ "ಹತ್ತನೆಯವನು ನೀನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಣ್ಣೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ದಶಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದವೇ ಅಲ್ಲಿ ಕರಣವೇ ಹೊರತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲ. ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಪ್ರತಿಬಂಧನಿರಾಸಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಮನಸ್ಸನಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆಯೂ ಲಿಂಗವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಮನಸ್ಸೇ ಕರಣವೆಂದೂ ಶಬ್ದವು ಸಹಕಾರಿಯೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ, ಶ್ರವಣಾದಿಗಳೂ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಸುಖಾದಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಹೇತುವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ (ಪು. ೩೩೪-೩೩೬). ಶ್ರುತಿಯು ಶಬ್ದವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಜನಕವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೩೩೭). ಬ್ರಹ್ಮವು ಕರಣಾಗೋಚರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೆ ಅನಿರ್ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಎಂಬ ವಿಪಕ್ಷಬಾಧಕತರ್ಕವೂ (ಪು.೩೩೮) ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪಕ್ಷವನ್ನು ಆದರಿಸಿ ಮನಸ್ಸು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕರಣವೆಂಬ ವಾಚಸ್ಪತಿಮತವನ್ನು ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕೈವಲ್ಯವು, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವು ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವಲ್ಲ- ಎಂಬ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

೨೧೩. ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿವಿಚಾರ:

ಇತರರ ಮುಕ್ತಿಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ "ಅನತಿಶಯಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾತಿರೋಧಾನವೇ ಬಂಧವು, ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದು ತೊಲಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು" (ಪು. ೩೬೧) ಎಂದು ಚಿತ್ಸುಖರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೧) ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾರಿಗೆ? ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗಲ್ಲ, ಜೀವರು ಅವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಲ್ಲವಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಾದದ್ದೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಾದದ್ದೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆ. ಸ್ವರೂಪದಿಂದಾದದ್ದಾದರೆ ಅಸಂಗವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸರ್ವವಿಷಯಗಳ

ಸಂಬಂಧವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ(!) ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾದದ್ದೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಾಗಲಿ ಅವಿಚಾರರಮಣೀಯ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವುಂಟಾಗಲಾರದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲವೆ? ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕಾಶಾಪ್ರಕಾಶಗಳು ಒಟ್ಟಿಗಿರುವದು ಹೇಗೆ?- ಎಂದರೆ ಅಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಭಾವಾಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದರೆ ನಿಮಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿರಲಾರದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನೀವು ಯಾವದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವಿರಿ? ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜಡವೆಲ್ಲವೂ ಚಿತ್ತನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ತಿಗೂ ಜಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಾಕ್ಯಜನ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಕಾರವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಬಹುದೆ?- ಎಂದರೆ ಅರಣಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೆಂಕಿಯು ಅರಣಿಯನ್ನೇ ಸುಡುವದು ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ (ಪು. ೩೬೬-೩೬೮).

(೨) ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯವು ಯಾವದು? ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಶ್ರಯವು, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವು- ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಚಿನ್ಮಾತ್ರಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದ ಆಯಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ ಗುರು ಶಿಷ್ಯ- ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಸಕಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ತೋರಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರಂತೆಯೇ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ (೩೬೮-೩೬೯) ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

೨೧೪. ನಾನಾವಿದ್ಯಾಪಕ್ಷಸಮರ್ಥನ:

ನಾನಾಜೀವಾವಿದ್ಯಾವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ (ಪು. ೩೭೫). ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಆಯಾ ಅನಾದ್ಯನಂತಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದದಿಂದ ಅನಂತ ಜೀವರಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೂ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯೆಗಳಿರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನಗಳೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟು ಅಜ್ಞಾನಗಳಿರುವವು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರು ಕೂಡ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೇತಕ್ಕೆ?- ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿ, ಅಜ್ಞಾನಿ, ಗುರು, ಶಿಷ್ಯ, ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ. ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಏಕಾವಿದ್ಯಾವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. **ಕನಸಿನ ಅವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಎಚ್ಚರದವಿದ್ಯೆ ಬೇರೆಯೊ, ಅಲ್ಲವೊ?** ಒಂದೇ ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋದರೆ

ಎಚ್ಚರವೂ ಹೋಗಿಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಹೋಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಇಲ್ಲವೆ ಹೋಗುವದು. ಜ್ಞಾನಾಭಾವಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳು ಹೋಗುವದು ಕಂಡಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದ ಭಾವಾಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ?- ಎಂದು ನೀವು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದೇನು ಅನುಮಾನವೊ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೊ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಿರುವದರಿಂದ ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯೊ? ಅನುಮಾನವಾದರೆ ಎಚ್ಚರವಾದರೂ ತೊಲಗದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಅನೈಕಾಂತಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನುಪಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಕನಸಿನ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆ ಇದೂ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಅನ್ಯಥಾಪ್ಯುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಂಭವಮಾತ್ರವು ಎಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನಜ್ಞಾನದಂತೆ ನಿವೃತ್ತವಾಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಸಂಭವಾಂತರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣ ದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಿಯಿಸಬಹುದು ಎಂದರೆ "ಭೂಯಶ್ಚಾನ್ತೇ ವಿಶ್ವಮಾಯಾನಿವೃತ್ತಿಃ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಅನೇಕಾಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅವುಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಅವಿದ್ಯೆಗಿಂತ ಎಚ್ಚರದ ಅವಿದ್ಯೆ ಬೇರೆಯೇ ಎಂದರೆ ನೀವೂ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳೇ ಆದಿರಿ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ- ಎಂದರೆ ಭೇದವು ಪರಮಾರ್ಥವೊ, ಅಲ್ಲವೊ? ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಸಾಲದೆ? ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ- ಎಂಬ ಅವಾಂತರಭೇದಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ನಾವು ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ- ಎನ್ನುವರಾದರೆ ನಾವೂ ಮುಕ್ತಾಮುಕ್ತಾದಿವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ!- ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವು ನಿಮಗೂ ಇಲ್ಲ; ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಮಾಣವು ನಮಗೂ ಇದೆ (ಪು. ೩೭೬-೨೭೮)

"ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮಿಕ್ಕ ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ತೋರುತ್ತವೊ, ಇಲ್ಲವೊ? ಎರಡು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುವ ದೋಷವು ಅವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ದ್ವೈತವು ತೋರಿದರೆ ಭೂಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ; ತೋರದಿದ್ದರೆ ಅಧಿಕಾರಕಪುರುಷರ ವಿಷಯದ (೩-೩-೩೨) ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದು, ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶಕಲ್ಪನೆಯೂ, ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದು. ಮಿಕ್ಕ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾ ಕಾರ್ಯವೂ ಅವರ ಅವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತೋರಬಹುದು- ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳುವ ದೋಷವನ್ನು ಕನಸಿನ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆ ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಮೇಲೂ ಹಾಕಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗುರುಶಿಷ್ಯರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಕಾಣದೆ ಇದ್ದರೆ ಉಪದೇಶವು ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಮಾಯಾ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಜೀವನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು

ಪ್ರಪಂಚವು ಅನೇಕ ಜೀವರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುವದಾಗಿ ನೀವು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವರವರ ಅವಿದ್ಯೆ ನಾಶವಾಗಲು ಆಯಾ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ನಾಶವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಜೀವಾಶ್ರಿತವಾದಂತೆ ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿ?- ಎಂದರೆ ನಿಜ ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವೇ ಅವು. ಆದರೂ ಅವಚ್ಛಿನ್ನಜೀವರೂಪಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾಗಿಯೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮುಖಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಕನ್ನಡಿಯು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾಗಿರುವದಲ್ಲವೆ? ಘಟವು ಆಕಾಶಸಂಬದ್ಧವಾದರೂ ಘಟಾಕಾಶಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಇದು.

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಹೇಳುವಂತೆ ನಾನಾಜೀವವಾದವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುವದು- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೩೭೬-೩೮೦)

ಈ ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿವರಣ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಚಸ್ಪತ್ಯಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಕವಲುಗಳಾಗಿ ಅವು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಬೆರೆತುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕಾವಿದ್ಯಾವಾದವು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದರೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ವಾಚಸ್ಪತಿಗಳ ನಾನಾಜೀವವಾದವನ್ನೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಒಡಂಬಟ್ಟಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಬಲವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೧೫. ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ:

ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು, ಸದಸತ್ತು-ಎಂಬ ಮೂರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಪಂಚಮಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ಕೆಲವರೆನ್ನುವರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಿರುವದು ಕಂಡಿರುವದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದರೂ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶೇಷಣವಾದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುವದು; ಅದು ಅನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿರೂಪ ಮುಕ್ತಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು. ಜ್ಞಾನವು ಉಪಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಉಪಲಕ್ಷಿತತತ್ವವು ನಿತ್ಯವೊ, ಅನಿತ್ಯವೊ? ಎರಡು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇ ಬರುವದಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:

ಜ್ಞಾತತ್ವೋಪಲಕ್ಷಿತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು. ಉಪಲಕ್ಷಣವು ನಾಶವಾದರೆ ಮುಕ್ತನೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವನಲ್ಲ!- ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಚನಕ್ರಿಯೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾದವನನ್ನೂ ಪಾಚಕನೆಂದೇ ಕರೆಯುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು ಅನಿತ್ಯವಾದರೆ ಮತ್ತೂ ಅಜ್ಞಾನಕೃತಸಂಸಾರವು ಬರಬೇಕಾದೀತಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಉಂಟಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ "ವಿಶ್ವಮಾಯಾನಿವೃತ್ತಿ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಅಜ್ಞಾನವೂ ನಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೩೮೦-೩೮೩).

೨೧೬. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ:

ಜ್ಞಾತಾತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯೆಂದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಶರೀರಾದಿಗಳು ತೋರಬಾರದಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದ 'ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರ- ಎಂಬಿವುಗಳು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವನ್ನು ಹುಡುಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಅದರ ಲೇಶವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಳಿದೀತು? ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದಾದರೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ ಹೇಗೆ ಉಳಿದೀತು? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಒಡ್ಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೇಶವೆಂದರೆ ಅದರ ಅಂಶವಲ್ಲ, ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಆಕಾರವು. ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಕಾರಗಳು ಬಹಳ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ; ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುಗಳ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು; ಮತ್ತೊಂದು ಅಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರತಿಭಾಸ ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು. ಅದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ದ್ವೈತವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆಕಾರವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮಾಯಾಕಾರವು ತೊಲಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಪ್ರತಿಭಾಸವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮಾಯಾಲೇಶವು ಮಾತ್ರ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಧ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ಇದ್ದು ಮಿಕ್ಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಹವು ತೋರುವದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತು ತೋರುವದಕ್ಕೂ ಹೇತುವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಿದ ಬಳಿಕ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯೇ ಮಾಯೆಗೆ ನಾನಾ ಆಕಾರಗಳುಂಟೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಶವಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ

ಏಕೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳು ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ; ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಭೋಗವುಂಟಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರಾರಂಭಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಕರ್ಮಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದಂತೆ ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದು ಯುಕ್ತ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳೂ ನಾಶವಾಗಲಿ ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವು ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಕರ್ಮಗಳು ಇರುವದರಿಂದ ಲೇಶವಿರುವದು, ಅವಿದ್ಯಾ ಲೇಶವಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳಿರುವವು- ಎಂದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವಾಗುವ ದಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. **"ಭೂಯಶ್ಚಾನ್ತೇ ವಿಶ್ವಮಾಯಾನಿವೃತ್ತಿಃ"** ಎಂಬ **ಶ್ರುತಿಯು ಅನೇಕ ಮಾಯಾಕಾರಗಳಿವೆಯೆಂದೂ 'ಭೂಯಃ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿವಾಗುವವೆಂದು 'ಅಂತೇ' ಎಂಬುದರಿಂದ ವಿದೇಹಕೈವಲ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವ ಆಕಾರವೊಂದು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.** ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ ಕರ್ಮವು ನಿವೃತ್ತವಾದರೆ ವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ "ತಸ್ಯ ತಾವದೇವ ಚಿರಮ್" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯೂ ಉಂಟು (ಪು. ೩೮೨-೩೮೮).

ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆಗುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಆದದ್ದಲ್ಲದೆ, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಲೇಶ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಆಕಾರ- ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟವು; ಅವುಗಳಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವದು ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲಿನ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿಚಾರದಿಂದ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೨೧೭. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ಥಾನ:

ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ಬಂದಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಆಕಾರವು ಅನೇಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕೂಟವಾಯಿತು. ದ್ವೈತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ವಾಕ್‌ಸ್ತಂಭನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ತೆಗೆದಿಟ್ಟಿದ್ದ ಖಂಡನ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಬೇಕಾದಾಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯು ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿತು. ಖಂಡನಯುಕ್ತಿಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವವು, ಲಕ್ಷಣವು ಎಂದಿಗೂ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಶ್ರೀಹರ್ಷನು

ಡಂಗುರವನ್ನು ಹೊಡೆದಿದ್ದರೂ ಚಿತ್ಸುಖರು ತಮ್ಮ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾಖ್ಯಾತಿವಾದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದರು! ಶ್ರುತಿಯು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಮೂಲಮಂತ್ರವು ಬಲುದೂರವಾಗಿ ತರ್ಕದಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾಮೂಲಕವಾಗಿ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತರಕ್ಷಣ ಪರಪ್ರಕ್ರಿಯಾಖಂಡನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಜಲ್ಪಕಥಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಸವಿಯು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಪ್ರತಿಹತವಾದ ತರ್ಕದ ದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿದರು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೧೨. ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು - ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕ

೨೧೮. ಹಿನ್ನಲೆ:

ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರಿಂದೀಚೆಗೆ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದದ್ದೇ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾಷ್ಯಾರೂಢವೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವು ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣವು.

೨೧೯. ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ಯಾರು?

ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದ ಕರ್ತರಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಗಳು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಾಗತವಾದ ಕಥೆಯಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರನ್ನು ಕಾಂಚಿಯ ಪೀಠದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಕಟ್ಟುಮಾಡಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಸರ್ವಪೀಠಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಕ್ಷಣೆಗಿಟ್ಟು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರನ್ನು ಕಾಂಚೀಪೀಠದಲ್ಲಿಟ್ಟರು - ಎಂಬರ್ಥದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಬೃಹಚ್ಛಂಕರ ವಿಜಯ, ಪುಣ್ಯಶ್ಲೋಕ ಮಂಜರಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ **ಗುರುರಾಜರತ್ನಮಾಲಿಕೆಯ** ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ **ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಗಳು** ಇವರು ಗಂಧಾರದೇಶದವರೆಂದೂ (೧-೧೪) ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ ಸುರೇಶ್ವರರನ್ನೂ (೧-೮) ಸ್ಮರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕವಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಲ "**ದೇವೇಶ್ವರ**" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ (೧-೮, ೪-೬೨) ಗುರುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಅಕ್ಷತಶಾಸನನಾದ **ಮನುಕುಲಾದಿತ್ಯನು** ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ" (೪-೬೨) ತಾವು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇವರಿಗೂ ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಕಥೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಇನ್ನೇನೂ ತಿಳಿಯದು.

೨೨೦. ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದ ಮಹತ್ತ್ವ:

ಅನಿರ್ವಚನೀಯಾವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೇಲುಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಶಾರೀಕವೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಲಲಿತವಾದ ಪದಗಳಿಂದ ಕಿವಿಗಿಂಪಾಗುವ ವಿವಿಧ ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ಬುಧ ಜನರ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥವು ತನ್ನ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆದಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೂಡಿಸಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಇದೊಂದು ಅಮೋಘವಾದ ವಿಚಾರರತ್ನಗಳ ಭರಣಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತೋರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವೆವು.

೨೨೧. ವಿಷಯವಿಭಾಗ:

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಸಮನ್ವಯ, ಅವಿರೋಧ ಸಾಧನ, ಫಲ- ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ; ಮಹಾವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವು- ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಫಲಜ್ಞಾನವಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ "ವೇದ" "ಉಪನಿಷತ್ತು"- ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ **ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನೇ** ಹೇಳುವವು; ಮಿಕ್ಕಗ್ರಂಥವೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಗೌಣವಾಗಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಾಗುವದು (೩-೨೯೭ ರಿಂದ ೩೦೨) ಎಂದು ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೨೨೨. ಅಧ್ಯಾಸ:

ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ. ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ವಿಷಯಕರಣದೋಷಗಳಾಗಲಿ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ; (೧-೨೮ ರಿಂದ ೩೦). ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವಾದರೆ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೆರಡೂ ಅನೃತವಾಗಬೇಕೆಂದು ಶಂಕಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. **ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಆಧಾರ**-ಇವುಗಳಿಗೆ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಈ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ನಿಜವಾಗಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಎಂದಿಗೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯಾನೃತಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ. ಆತ್ಮನು ನಿರಂಶನಾದರೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಬಹುದು (೧-೩೦ ರಿಂದ ೪೯).

೨೨೩. ಅವಿದ್ಯಾವಿಚಾರ:

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪವೇ ಬಂಧವು. ಈ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದರೂ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ದೃಶ್ಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವದೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ವಿಷಯಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ತನ್ನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವಂತೆಯೂ ಭೇದವು ಭೇದ್ಯವನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಭೇದವನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವದೆಂದು ಭೇದವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವಂತೆಯೂ ಘಟದ ಅರಿವು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ತನಗೂ ತಾನೇ ಹೊಣೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ತನಗೂ ತಾನೇ ಹೊಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (೧-೫೨ ರಿಂದ ೫೬).

ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿರ್ವಿಭಾಗವಾದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (೧-೩೧೭ ರಿಂದ ೩೧೯). ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಜಗತ್ತು-ಮುಂತಾದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಆವರಣ, ವಿಕ್ಷೇಪ (೧-೨೦, ೩೧೭) ಎಂಬ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಅಭಾವವು ಆವರಣವಾಗಿರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಭಾವರೂಪವಲ್ಲ (೧-೩೨೦). ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜಾಡ್ಯವೂ, ಜೀವನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮೌಢ್ಯವೂ ಈ ಅಜ್ಞಾನವೇ. ಇದೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಮರೆಯಾಗಿರುವದು (೧-೩೨೨). ತಮಿಸ್ರ, ತಾಮಿಸ್ರ, ಅಂಧತಮಸ್ಸು, ಜಾಡ್ಯ, ಮಾಯಾ, ಜಗತ್ಪ್ರಕೃತಿ, ಅಚ್ಯುತಶಕ್ತಿ, ಅಂಧ್ಯ, ನಿದ್ರಾ, ಸುಷುಪ್ತಿ, ಅನೃತ, ಪ್ರಲಯ, ಗುಣಸಾಮ್ಯ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೇ ಹೆಸರು (೧-೩೧೮).

೨೨೪. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರ್ಯಾದಿಗಳು:

ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೂ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಬಂಧದಿಂದ ಅದು ಸಫಲವಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕರಣವಲ್ಲ (೧-೧೪ ರಿಂದ ೧೯) ವಾದರೂ ಈಶಜೀವಾದಿಭೇದವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕರಣವೂ (೧-೫೭) ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷತಂತ್ರವಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಷಯವಿದೆ (೧-೩೮ ರಿಂದ೬೪). ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಬಯಸುವದರಿಂದಲೂ ಇವೆರಡೂ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಈ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಗುರುವಿನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (೧-೬೫ ರಿಂದ ೭೧), ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು

ಪದೇಶಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ (೧-೭೧ ರಿಂದ ೮೨); ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯಮನಿಯಮಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮವೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು (೧-೮೩) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪದೇಶವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ; ನಿಯಮಾದಿಗಳು ಅಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯುಪದೇಶ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಬಾಹ್ಯವೆಂದೂ ಆಂತರವೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆ; ಬಾಹ್ಯನಿವೃತ್ತಿಯು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಯಮರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆಂತರ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯನಿವೃತ್ತಿಯು ವಿಧಿವಿಹಿತ ವಾಗಿದ್ದರೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ- ಎಂದು (೧-೮೪ ರಿಂದ ೮೯) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಫಲವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (೧-೯೦).

೨೨೫. ಅಖಂಡಾರ್ಥ:

"ಅವನೇ ಈ ಮನುಷ್ಯನು" ಎಂಬ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಂತೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವೂ ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರರೂಪವಾದ ಅಖಂಡಾ ರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (೧-೧೪೯ ರಿಂದ ೧೫೧). ಲಕ್ಷಣೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಗೋಚರವಸ್ತುವೇ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದರೆ ಸಾಕು (೧-೧೫೨). ತತ್ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ತ್ವಂಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಶಬಲವಾದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಿದೆ; ಅಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ (೧-೧೫೮ ರಿಂದ ೧೬೦); ಆ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (೧-೧೬೧ ರಿಂದ ೧೬೨). ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆಂಬುದು "ಅವನೇ ಇವನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ (೧-೧೬೬), ಇದು ತತ್ ಪದಕ್ಕೆ ಸಾಭಾಸಾಜ್ಞಾನವೆಂದೂ (!) ತ್ವಂಪದಕ್ಕೆ ಸಾಭಾಸಾಹಂಕಾರವೆಂದೂ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ವಿರುವದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಂಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಜೀವನನ್ನೂ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು (೧-೧೬೯, ೧೭೦). "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಮುಂತಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು (೧-೧೭೫ ರಿಂದ ೧೮೯). ಆದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು "ನೇತಿ" ಎಂದು ನಿಷೇಧಿಸಿರುತ್ತದೆ (೧-೧೯೨ ರಿಂದ ೧೯೩). ಅಂತೂ ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ, ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವ, ತತ್ತ್ವಂಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಬುದ್ಧಿ, ಆಮೇಲೆ

ಏಕರಸವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣೆ- ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ತಿಳಿಮಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ (೧-೧೯೬). "ಭಿನ್ನೋ ಘಟಃ" (ಘಟವು ಬೇರೆ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಘಟವೊಂದೇ ತಿಳಿಯಬರುವಂತೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ "ಅಜ್ಞಾನನಾಶವೇ ಚೈತನ್ಯವು" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪದದ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದಲೂ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು (೧-೨೦೯, ೨೧೨); ಭೇದವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ, ಅತಿರೇಕವು ಅತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಸಂವಿತ್ತಿನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವು- ಈ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಖಂಡಾರ್ಥವೇ, ಇರುತ್ತದೆ. (೧-೨೧೫). ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಮಾತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಥಮೆಯು ಹೇಳುವದು ಎಂಬ ಪಾಣಿನಿಯ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಥಮಾವಿಭಕ್ತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ (೧-೨೧೬). "ಸಮವಾಯವು ಸಂಬಂಧವು" ಎಂಬ ವೈಶೇಷಿಕನ ವಾಕ್ಯವೂ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುವದು; 'ಗಕಾರವು ಶಬ್ದವು' ಎಂಬ ಪ್ರಾಭಾಕರವಾಕ್ಯವೂ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದು (೧-೨೨೦, ೨೨೧). ಆದ್ದರಿಂದ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಈ ಅಖಂಡಾರ್ಥವೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ "ಸಮನ್ವಯಾತ್" ಎಂದು (ಬ್ರ.ಸೂ. ೧-೧-೪) ಸಮ್ ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (೧-೨೧೭).

೨೨೬. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವ:

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠಿ, ಜಾತಿ, ಗುಣ. ಕ್ರಿಯೆ-ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳು ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರವು (೧-೨೩೯). ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ ಮನಸ್ಸೂ ಅವನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಲಾರದು (೧-೨೪೦). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲಕ್ಷಣೆಯಮೂಲಕವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಿದು: ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಘಟಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಂವಿತ್ತನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರೂ ಘಟಪ್ರಾಕಟ್ಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಫಲವನ್ನು ಭಾಟ್ಟರೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವು ಆ ಸಂವಿತ್ತನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬಹುದೆಂದು ಅವರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು (೧-೨೪೫, ೨೪೬).

"ನೇತಿ ನೇತಿ" ಎಂಬ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯವು ಮೊದಲು ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಾತ್ಮರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಿಧಿರೂಪಸಮನ್ವಯವಾಕ್ಯದಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೊಪ್ಪಬೇಕು. ಅಥವಾ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ

ಹೇಳಬಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಆರದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯವೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು (೧-೨೫೦ ರಿಂದ ೨೫೨) ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಳೆಯಬಲ್ಲ ನಿಷೇಧಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನೇರಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾತವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಲ್ಲದೆ ಅದರ ವಿಷಯಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗಲಾರದು. 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎಂದರೂ 'ಮತ್ತೇನು?' ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಇರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಶೋಧನಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿರುವವೇ ಹೊರತು ತಾವೇ ನೇರಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲ (೧-೨೫೩-೨೫೬). ಅಥವಾ "ಇದು ಹಗ್ಗವೇ, ಹಾವಲ್ಲ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹಾವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಅನುವಾದಮಾತ್ರವೋ ಹಾಗೆ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯವು ಅನುವಾದಮಾತ್ರವು ಎಂದಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು- ಎಂದು ಕೆಲವರ ಮತವು (೧-೨೫೭, ೨೫೮). ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಮುಖವಾಕ್ಯಗಳೇ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯ, ಸಂಯಮನ, ಪ್ರವೇಶ- ಎಂಬಿವನ್ನು ಹೇಳುವ ಐದು ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತವೆ (೧-೨೫೯-೨೬೦). ಇದೇ ಸಮನ್ವಯಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿದೆ; "ತತೋ ಬ್ರವೀತಿ ಚ ಭೂಯಃ" (೩-೨-೨೨) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ ಶ್ರುತಿಯು ನೇರಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಇದೇ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಮತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುವವರ ಮಾತನ್ನು ಹೇಗೆ ಕ್ಷಮಿಸುವದು? (೧-೨೬೧, ೨೬೨).

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯವ್ಯಾಪಾರದ ವರ್ಣನೆಯು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ (ಬೃ.ಭಾ. ೨-೩-೬) ದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವಿದೆ: "ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಯಾವಯಾವದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ನೇತಿನೇತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವದೊಂದೇ ಉಪಾಯವು; ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವಪ್ರಕಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ". ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವಾಗ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ: "ಯಾವಯಾವದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿರದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ; ಆ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು"

(ವಾ. ೨-೩-೧೮೭, ೧೮೮) "ನಿಷೇಧವನ್ನು ನಞ್ಪದವು ಯಾವ ಚಿದಾತ್ಮನ ಬಲದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದೋ ಆ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಪೂರ್ಣಾತ್ಮನಾಗುವದು" (ವಾ. ೨-೩-೧೯೦). ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಾಕ್ಕಿಗೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾಗುವವರೆಗೂ ನಞ್ಪದದ ನಿಷೇಧವು ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವೂ ಹೋಗಿ ತಾನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ತನ್ನನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವಾಗಲು ನಿಷೇಧವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು". (ವಾ.೨-೩-೧೯೫, ೧೯೬). ಹೀಗೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ನೇತಿನೇತಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. "ಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳೆರಡೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿ ಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ರೂಪಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ನೇತಿನೇತಿ ಎಂಬುದು ರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. (೨-೩-೨೧೬) ನಿಷೇಧಮಾತ್ರವೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೆ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಆದೇಶವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮೂರ್ತಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ವಾ. ೨-೩-೨೧೮). ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗಿರುವ ದರಿಂದಲೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ನಿಷೇಧವು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ವಾ. ೨-೩-೨೨೧, ೨೨೨). ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಗಳ ಅಭಾವವು ಯಾವ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೋ ಆ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಞಪದವು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ವಾ.೨-೩-೨೨೯) ಈ ನಞ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು 'ಇತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ (ವಾ. ೨-೩-೨೩೩). ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ನೇತಿ" ಎಂಬುದು ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ವಾ. ೨-೩-೨೩೪)" ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಗಳು ಸೂತ್ರವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಆಶಯವೇನೋ ತಿಳಿಯದು.

೨೨೭. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳೂ ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರಗಳೂ:

ಇವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವೆವು. (೧) ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಯೋಗ್ಯವಲ್ಲವೆ? ಅಲ್ಲ. ರೂಪಾದಿಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಅದು ವಾಕ್ಕಿಗೆ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ. (೧-೨೭೬) (೨) ಕ್ರಿಯಾಪದವಿಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯವುಂಟೆ? 'ಅರಸಿನ ಆಳಿವನು' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳುಂಟು. ಇದೆ, ಇದೇನೆ, ಇದೀಯೆ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ 'ಸತ್ತೆ' (ಇರವು) ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲ! ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಸಲ್ಲದು; ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತು

ಸ್ವಭಾವವೇ ಸತ್ತ್ವವು.(೧-೨೮೦ ರಿಂದ ೨೮೭) (೩) ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ? ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಬಲರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಣವಿದೆ (೧-೨೮೯, ೨೯೦). ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನ್ಯಪ್ರತಿಷೇಧದಿಂದ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು (೧-೨೯೧) (೪) ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ ಹೇಗೆ? ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ (೧-೨೯೮) (೫) ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಆತ್ಮಾನಂದಪ್ರಾಪ್ತಿ (೧-೩೦೧). (೬) ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಇದು ಸಿಕ್ಕೀತೆ? ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದು ವಾಕ್ಯವು ಅದನ್ನು ದೊರಕಿಸುತ್ತದೆ. (೧-೩೦೩). "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ (೧-೩೦೭) (೭) ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಸತ್ಯಬ್ರಹ್ಮಬೋಧಕವಾದೀತೆ? ಸ್ವಪ್ನಾದಿಗಳಂತೆ ಆಗಬಹುದು (೧-೩೩೮) (೮) ಸಗುಣವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರ್ಗುಣಬೋಧಕವಾದಾವೆ? ನಿರ್ಗುಣವೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಸಗುಣವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣವು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣವಿದ್ಯಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ (೧-೪೬೪).

೨೨೮. ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಜಗತ್ತೂ:

ಸಾಭಾಸವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆನಿಸುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ದ್ವಾರಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೧-೩೨೩). ಅಜ್ಞಾನವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಅಂತಃಕರಣಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಚಿದಾತ್ಮನೇ ಜೀವನಾಗುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. (೧-೩೨೯ ರಿಂದ ೩೩೧) ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ (೧-೩೨೪) ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನು ಕಾರಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಕಾರಣವು ಒಂದೊ, ಅನೇಕವೊ? ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ?- ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. "ಯತೋ ವಾ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಒಂದೇ, ಅದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ (೧-೫೯೯, ೬೦೦).

ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವು (೧-೫೧೯) ಇದರಿಂದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ (೧-೫೨೬) ಚೇತನವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವೂ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವು, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವು (೧-೫೩೪, ೫೩೬).

ಚೇತನವೂ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಸ್ವಪ್ನಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಸಂಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಚೇತನೋಪಾದಾನಕಾರಣವಾದವು ಹೊಸದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬುದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ (೧-೫೪೫ ರಿಂದ ೫೪೯). ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ತ್ವಂಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ತತ್ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಮೂರನೆಯದರಲ್ಲಿ ತತ್ಪದಾರ್ಥದ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯದರ್ಥವನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (೧-೫೫೨ ರಿಂದ ೫೬೦) ಎಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರ ಮತವು.

೨೨೯. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರೋಧಪರಿಹಾರ:

ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಪರಿಹಾರವಿದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲ (೨-೮) ಏಕೆಂದರೆ ಜಡವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಲ್ಲ; ಅಜ್ಞಾನಿಯ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವಾಗುವದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡೂ ಇದೆ (೨-೧೬ ರಿಂದ ೨೨). ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಜಡವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ವಾಕ್ಯವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (೨-೧೪, ೧೫).

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸದೆ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಅನನ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆರಂಭಣಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ; ಆಗ ಸನ್ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ (೨-೪೫, ೨-೫೫). ವೈಶೇಷಿಕರ ಆರಂಭವಾದ, ಬೌದ್ಧರ ಸಂಘಾತವಾದ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಣಾಮವಾದ, ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಿವರ್ತವಾದ- ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಎರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ಉಪಾಸನಾದಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕೊನೆಗೆ ವಿವರ್ತವಾದವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆರಂಭವಾದಿವಾದಗಳನ್ನು ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ವಿವರ್ತವಾದವೇ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಆರೋಪ, ಅಪವಾದ, ಮಿಶ್ರ-ಎಂದು ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಗಳುಂಟು; ಪರಿಣಾಮದೃಷ್ಟಿಯು ಆರೋಪ, ಅದ್ವೈತದೃಷ್ಟಿಯೇ ಅಪವಾದ, ವಿವರ್ತದೃಷ್ಟಿಯೇ ಮಿಶ್ರ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆಂಬ ಪರಿಣಾಮದೃಷ್ಟಿಯು

ಅಧಮ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿವರ್ತದೃಷ್ಟಿಯು ಮಧ್ಯಮ, ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಅದ್ವೈತದೃಷ್ಟಿಯು ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು. ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂಬುದೇ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು (೨-೫೭ ರಿಂದ ೯೧).

ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದುಂಟಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅನಧಿಗತವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅವರೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಜೈಮಿನಿಮತವೂ ನಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಭ್ರಾಂತಿಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದುಂಟಾದದ್ದೆಂಬುದು ಸರಿ; ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಧಿಯುಕೂಡ, ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಲ್ಲ (೨-೪೭ ರಿಂದ ೪೯). ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮಾ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಕೂಡ ವಿಧಿಯಲ್ಲ; ದರ್ಶನವು ಕರ್ತೃತಂತ್ರ ವಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಯಾವ ಬಾಧೆಯೂ ಇಲ್ಲ (೨-೫೦).

ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಾಗ್ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಭೇದವನ್ನು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಏನನ್ನು ತೊಲಗಿಸುತ್ತವೆ? ಏನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ? ಸಂವಿತ್ತೆಂಬುದು ಏತರ ಫಲವು? ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಾದದ್ದೆ, ಅಶಕ್ಯವಾದದ್ದೆ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಲ್ಲ (೨-೧೦೩ ರಿಂದ ೧೧೩).

ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರುದ್ಧವೆಂದರೂ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುವ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿಸಬಹುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುವದು ಬಾಧಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಇದೆ (೨-೧೧೪ ರಿಂದ ೨೨೨). ಸಮೀಪದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅನುಮಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಬಾಧಿಸುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ಬಾಧಿಸಬಹುದು (೨-೧೨೩). ವಾಕ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯವಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣದ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬಾಧಿಸಲಾರವು (೨-೧೨೪).

ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿಸತಕ್ಕ ಆತ್ಮರೂಪವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಅಜ್ಞಾನವು ವಿಪರೀತಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುತ್ತದೆ; ಆ ವಿಪರೀತಬುದ್ಧಿಯು

ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರನಿರ್ವಹಣಶಕ್ತಿಗೆ ಯಾವದೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ; ಅದು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಜ್ಞಾನದೋಷವು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಡ್ಡಿಯಲ್ಲ; ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವು ತಾನೇ ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ (೨-೯೯ ರಿಂದ ೧೦೧)

೨೩೦. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಿಷಯಗಳು:

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಎಂದು ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೂ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುವವನು ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು- ಎಂಬ ಮತವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (೨-೧೨೭, ೧೨೮). ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವುಂಟು. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ಮುಂತಾದವರು ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (೧೩೭, ೧೪೨), ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಯಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿಗೆಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ **ಅಜ್ಞಾನವು ಜಡರೂಪವಾಗಿ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ;** ಆ ಜಡಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. **ಆದರೆ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಅದು ಮೌಢ್ಯರೂಪದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.** ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ. ಆಕಾಶಾದಿರಜ್ಜುಸರ್ಪಾಂತವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗುತ್ತದೆ; ಇದಕ್ಕೆ ಕನಸುದೃಷ್ಟಾಂತ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದ್ದು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಜೀವನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯರೂಪದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ದುಃಖವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪ್ರಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಮಂಡನವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಾರದು (೨೧-೬೪ರಿಂದ೧೭೬).

ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಶರೀರಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ "ನಾನು ಅಜ್ಞನು" ಎಂಬ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನು, ನಿರಾವರಣಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗುವವನು- ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವರು; ಪುರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (೨-೧೭೭ ರಿಂದ ೧೮೭).

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು; ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವವುಂಟೆಂದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು

ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅದು ಅಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ! ಎಂದರೆ ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವು ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ "ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೂ ಇದೆ, ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ; ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕಿ ಇದೆ, ಇಲ್ಲ- ಎಂಬಂತೆ ಇದು ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಕೆಲವರನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೂ ಹೊಗೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಂದು ಬೆಂಕಿಯ ಅನುಮಿತಿಯೇ ಉಂಟಾಗದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. "ನೀವೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೂ ಅಪ್ರಕಾಶವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಿರಲ್ಲ!" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು; ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿಯೇ ಇದೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವವೇ ಜೀವತ್ವವೆಂಬ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು, ಲಿಂಗೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಜೀವನು (೨-೧೯೫ ರಿಂದ ೨೦೭).

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯವೆಂಬುದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಪಕ್ಷವೆಂದು ತಟ್ಟನೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಆಗಮವಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವಸ್ತುವೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೂ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ** - ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ (೨-೨೧೧, ೨೧೨, ೩-೧೩ ರಿಂದ ೧೫.)

೨೩೧. ಏಕಜೀವವಾದ:

"ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಿದ್ದು ಜೀವರ ಸಮೂಹವನ್ನೂ ಆಕಾಶಾದಿಜಗತ್ತನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು, ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆಚಾರ್ಯ, ವೇದ, ಯುಕ್ತಿ, ಇವುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಚಿದ್ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದು" (೨-೧೬೨, ೧೬೩) - ಎಂಬ ಗುರೂಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವುಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧಮುಕ್ತವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗಾಗಬೇಕು? ಬಂಧಮೋಕ್ಷವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣ ಹೇಗೆ?- ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೇ ಫಲವು (೨೧೭). ದ್ವೈತಾನುಭವಕ್ಕೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ (೨-೨೧೯). ಕಲ್ಪಿತಸರ್ಪವು ಸಾವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆ ಕಲ್ಪಿತಗುರುವೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಹುದು (೨-೨೨೭) ಭ್ರಾಂತವಾದ ಆಕಾಶವರ್ಣಗಳೂ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆಯುವ ಆಕಾಶವೂ ಫಲಜನಕವೆಂದು ಇತರರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವಂತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಗುರ್ವಾದಿಗಳೂ ಫಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವೆಂದು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬಾರದು? (೨-೨೩೪).

೨೩.೨. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು.

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ: ವೈರಾಗ್ಯದಾರ್ಢ್ಯ, ತತ್ತ್ವಂಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ, ನಿರ್ಗುಣವಾಕ್ಯಗಳ ಪರಿಮಿತಿ, ಅಂತರಂಗಬಹಿರಂಗಸಾಧನ- ಇವಿಷ್ಟೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು (೩-೩).

"ಸಂಸಾರದೋಷವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಪದಾರ್ಥಶೋಧನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವೆನು" ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಹೇಳಿರುವದರ ಸಾರವೇನೆಂದರೆ: ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಲಿಂಗಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಸಂಸಾರವು, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಮುಕ್ತಿಯು. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತೇ ಆಶ್ರಯವಾದರೂ ಅಂತಃಕರಣಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲಾರದು; ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ, ಆದರೆ ವಿಕಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಿತ್ವವು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಲಾರದು. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವಲ್ಲ, ವಿಕಾರವಲ್ಲ, ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗಶರೀರದ ಮೂಲಕವೇ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರದುಃಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಪುಣ್ಯಾಪುಣ್ಯಗಳ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮೋಪಾಸನಾಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆದು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ; ಅಥವಾ ಆ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ (೩-೬ ರಿಂದ ೫೩).

ಪದಾರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತ್ವಂಪದಾರ್ಥವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯನಿರೂಪಣೆಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಭೋಕ್ತೃವೂ ಅಲ್ಲ. ಚಿದಾಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತವೇ ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳಿಂದ ಜೀವಭೇದಭ್ರಮೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರವಿರಾಟ್ಪುರುಷರ ಭೇದವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವದು. (೩-೬೧ ರಿಂದ೬೭). ಆತ್ಮನು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಕರ್ತೃವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವೂ ಬಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ

ಲೋಕಸಿದ್ಧಮಾಯೆಯಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕನಸು ಮಾಯಾಮಯವೇ, ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವೇ, ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳೂ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಾಯಾಮಯವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು (೩-೮೩ ರಿಂದ ೧೧೨). ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಲಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ತೋರುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅದೃಷ್ಟವು ಕ್ಷಯವಾಗಲು ಜಗತ್ತೆಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಇವೆರಡೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮಫಲವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿರುವದೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರುವದೆಂಬ ಲಿಂಗದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು **ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ** ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರುವದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣರೂಪ ದಿಂದಿರುವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಈಗ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ 'ಅರಿಯೆನು, ಮೂಢನಾಗಿರುವೆನು' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಕೆಲವರು ಆಚಾರ್ಯರೂ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. **ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು.** (೩-೧೧೩ ರಿಂದ ೧೩೧) ಕಾರ್ಯರೂಪ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೂ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ (೩-೧೩೨). ಅಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವೆರಡನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹೀಗೆ ತೋರಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂಗವಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಅನುಗತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ಯವು, ಅವು ಮಿಥ್ಯೆ. **ಅಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮಾನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಈ ಚೈತನ್ಯವೇ ತ್ವಂಪದದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು (೩-೧೩೯).**

ತತ್ಪದದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವೇ ಹೊರತು ಸಪ್ರಪಂಚವಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಐಶ್ವರ್ಯವು ಮಾಯಾಮಯವೇ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಮಾಯಾಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಈಶ್ವರನ ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣೈಶ್ವರ್ಯವಿದೆಯೆಂಬ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಖಂಡನೆಯು ಬಹುವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ (೩-೧೫೧ ರಿಂದ ೧೯೩ರವರೆಗೆ) ನಡೆದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವಲ್ಲದೆ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವೂ ಇದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಅನುಶಾಂಕರ

ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಇದ್ದರೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆಡೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಔಪಾಧಿಕವಾದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು (೩-೧೯೪ ರಿಂದ ೧೯೭) ತೋರಿಸಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ (೩-೧೯೮ ರಿಂದ ೨೧೫) ಕಾರ್ಯಕಾರಣವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು **ಆತ್ರೇಯ,* ಭಾಷ್ಯಕಾರ-** ಈ ಇಬ್ಬರ ಸಮ್ಮತಿಯೊಡನೆ (೩-೨೧೭ ರಿಂದ ೨೨೧) ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿ, ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿ- ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಗಳೆರಡಿರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜಗತ್ತುಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವವರ ಮತವನ್ನು (೩-೨೨೮ ರಿಂದ ೨೩೦) ಖಂಡಿಸಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ **ವಿವರ್ತವಾದವೇ** ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಿ (೩- ೨೩೫ ರಿಂದ ೨೪೩) ಭೇದನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದೆ. ವೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಮತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು(೩-೨೪೪ ರಿಂದ ೨೭೪) ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆ.

ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಉಪಾಧಿ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸವಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರತ್ವ, ಅದರೊಡಗೂಡಿರುವ ಚಿತ್ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಈಶ್ವರ, ಚಿತ್ತೆಂಬ ಬಿಂಬ-ಇಷ್ಟೂ **ತತ್ಪದಾರ್ಥ**ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ; ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿದಾಭಾಸವಾಗಿರುವ ಜೀವತ್ವ, ಅದರೊಡಗೂಡಿರುವ ಚಿತ್ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಜೀವ, ಚಿತ್ತೆಂಬ ಬಿಂಬ- ಇಷ್ಟೂ **ತ್ವಂಪದಾರ್ಥ**ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯವೂ ಅನೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೇ ತತ್ತ್ವವು. ಈ ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ (೩-೨೭೫ ರಿಂದ ೨೮೩). ಭೇದಶ್ರುತಿಯು ಅನ್ಯಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ (೩-೨೮೩ ರಿಂದ ೨೯೩). ಪದಾರ್ಥಶೋಧನದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಮಹಾವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ (೩-೨೯೪ ರಿಂದ ೩೦೫). ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಫುಟತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಬೇಕು (೩-೩೦೬ ರಿಂದ ೩೧೮).

ವಾಕ್ಯಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮವು ಹೀಗೆ: ಪರಮಾತ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಪದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಿಯಶಿರಸ್ತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. **ಹೀಗೆಯೇ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.** ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳು ಅಜ್ಞಾನಕೃತವಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ; ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳು

* ಈ ಆತ್ರೇಯಮುನಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿಗಳೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕಾರರೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಂದರೆ ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯರೆಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವಾರ್ತಿಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಮಂಗಲದಲ್ಲಿ "ಅತ್ರಿಕುಲೋದ್ಭವ" ಮುನಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ; ಅಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞರು ಹೇಳುವ 'ಆತ್ರೇಯರು' ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಲಕ್ಷಣ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಷೇಧ್ಯವಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕು; ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಸಾಧನವಿಚಾರ: ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನವೆಂದೂ ಬಹಿರಂಗಸಾಧನವೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಾಧನಗಳಿರುವವು. ಬಹಿರಂಗಸಾಧನವು ಕಾರಕರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು; ಅಂತರಂಗಸಾಧನವು ವ್ಯಂಜಕವಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು. ಯತಿಯಾದವನು ಕಾರಕವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ವ್ಯಂಜಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಪತಿತನಾಗುವನು. ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬಹಿರಂಗವು; ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಅಂತರಂಗವು. ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳು ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆಯುವಂತೆ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಂಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳ ಆವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತೊಲಗುವ ಅಜ್ಞಾನಸಂಶಯವಿಪರ್ಯಯರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗುವ ಅಜ್ಞಾನ-ಎಂದು ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಶಬ್ದಶಕ್ತಿವಿಷಯಕವಾದ ವಿಚಾರವು ಶ್ರವಣವು; ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಮನನವು; ಚಿತ್ತವು ಚಿನ್ಮಾತ್ರಶೇಷವಾಗಿ ಉಳಿಯುವದು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು. ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಅನುಭವರಹಿತನಿಶ್ಚಯವನ್ನೇ ಕೆಲವರು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (೩-೩೨೭ ರಿಂದ ೩೪೭).

೨೩೩. ಜ್ಞಾನಫಲವಿಚಾರ:

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಲ್ಲದೆ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ; ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಈಗ **ಗೃಹಸ್ಥರಾಗಿರುವವರಿಗೂ** ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದು, (೩-೩೪೮ ರಿಂದ ೩೬೬), ಈ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪು (೪-೧ ರಿಂದ೧೧).

ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ **ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು** ಸತ್ತಲ್ಲ, ಅಸತ್ತಲ್ಲ, ಸದಸತ್ತಲ್ಲ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ, ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ- ಎಂದು **ಮುಕ್ತಿಕೋವಿದರು** (೧೪೦-೧೮೦) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ತದುಪಲಕ್ಷಿತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು (೪-೧೫ ರಿಂದ ೨೩). ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಅನುಭವವೇ (೪-೨೪ ರಿಂದ ೨೬); ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ಸಂಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟು ತಾನೂ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ನೀರಿನಂತೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ (೪-೨೮). ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಿಯು

ವಿತರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲಿ ನಾಶವಾಗಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಫಲವೇ ಆಗಿರುವವರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೪-೨೯ ರಿಂದ ೩೭).

೨೩೪. ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ:

ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಸುಟ್ಟುಹೋಗುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ **ಕೂಡಲೆ** ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ **ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿವಾದದಲ್ಲಿ** ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ (೪-೩೮, ೩೯).

ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜ್ಞಾನಿಗೆ **ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವುಂಟು;** ಅದು ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಸತತಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿರುವ **ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶ, ಅವಿದ್ಯಾಗಂಧ, ಅವಿದ್ಯಾಚ್ಛಾಯೆ, ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರ-** ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಗಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅಂಶಕ್ಕಾಗಲಿ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯ **ಬಾಧಿತಾನುವೃತ್ತಿಗೇ** ಹೆಸರು. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ, ದ್ವೈತಚ್ಛಾಯೆಯಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧ; ದ್ವೈತಚ್ಛಾಯೆಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿರುವದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಅಜ್ಞಾನಗಂಧದಿಂದಾದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಭೋಗವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಬಳಿಕ **ಆತ್ಯಂತಿಕಕೈವಲ್ಯವನ್ನು** ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. "ಭೂಯಶ್ಚಾನ್ತೇ ವಿಶ್ವಮಾಯಾ ನಿವೃತ್ತಿಃ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು (೪-೪೦ ರಿಂದ ೪೬).

ದೇಹದಿಂದ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಯಾದಬಳಿಕ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಯೂ ಅರ್ಚಿರಾದಿಗತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗತ್ಯುತ್ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು (೪-೪೭, ೪೮). ಕರ್ಮಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲದೆಂದೂ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗದು, ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ದೇವಾದಿಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕರ್ಮವು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೪-೪೯, ೫೦).

೨೩೫. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರ ಸ್ಥಾನ:

ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ಭಾವಾವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರವತ್ತಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಆ ವಾದವು ಭಾಷ್ಯಸಮ್ಮತವೆಂದೂ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ವಾದವು ಸಮರ್ಥವೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ, ಆಕಾಶಾದಿಜಗತ್ತಿಗೆ ದ್ವಾರಕಾರಣವಾಗಿ ಮಾಯೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ಅವಿದ್ಯೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಜೀವನೊಬ್ಬನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದು- ಎಂಬ

ಏಕಾಜ್ಞಾನ, ಏಕಜೀವವಾದವೇ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಂದು ವಾದಿಸಿ, ಮಿಕ್ಕ ಏಕದೇಶಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಬಂಧಮೋಕ್ಷವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (೧) ಅವಿದ್ಯೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ; ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ವಾದ; (೨) ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಅನೇಕ, ಜೀವರೂ ಅನೇಕ; ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯೆ ಬೇರೆ. ಜೀವರಿಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬ ವಾದ; (೩) ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿ ಇದೆ, ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು- ಎಂಬ ವಾದ; (೪) ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮನಸ್ಸಿನ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಹೊರಬ್ಬಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದ; (೫) ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನೇಕಾಂತಃಕರಣಗಳಿಂದ ನಾನಾಜೀವರಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಒಂದು ಕಡೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ವಾದ (೬) ಈಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯು ಮೀನಿನ ಬಲೆಯಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನನ್ನು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದು; ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಲಿ, ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಈಶ್ವರನಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ವಾದ; (೭) ಭ್ರಮೆ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಇವುಗಳ ಸಂತಾನವು ಪ್ರತಿಜೀವನಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ; ಅದು ಪ್ರವಾಹರೂಪದಿಂದ ಅನಾದಿ, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಅದರ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಎಂಬ ವಾದ ಹೀಗೆ ಏಳು **ಅವಿದ್ಯಾವಾದಗಳನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ** (೨-೧೩೨ ರಿಂದ ೧೬೧). ವೇದಾಂತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಏಕಾವಿದ್ಯಾವಾದದ ಬಾವುಟದ ಕೆಳಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಬೆಲೆಯು ನಮಗೆ ಈ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಖಂಡನೆಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ನ್ಯಾಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಮೀರಿದ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಜೋಡಿಸಿದ್ದೂ ಅವರ ಒಂದು ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನವು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರ ಬಳಿಕ ಅದ್ವೈತಪರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಭೇದಧಿಕ್ಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರ್ಷಚಿತ್ಸುಖರ ಖಂಡನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಲು ಮುಟ್ಟಿದ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಬಾವುಟವನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ದರ್ಶನಾಂತರಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕೆಚ್ಚೆದೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ದ್ವೈತದ ಬಿರುಗಾಳಿಯೊಂದು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿತು. ಆಮೇಲೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ತೀರ ಹೊಸದಿಕ್ಕೇ ತೋರಿದಂತಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೧೩. ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ

೨೩೬. ಇದುವರೆಗಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒಟ್ಟಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರಳಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ- ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿರುವಂತೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ- ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಲೌಕಿಕವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನಕೃತವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುವದೆಂದೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆಚಾರ್ಯಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ಹಿಂದಿನವರು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದನು. ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೂ ಜಡಾತ್ಮಕವೂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಾದಾನವೂ ಆದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಹೆಸರು ಬಂತು. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚಾದಿಗಳು ಹರಡಿದ್ದ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಹಿಡಿದೆತ್ತಿದರು. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರೂ ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣಗಳಿಂದ ಮತ್ತೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವನ್ನು ಹಿಂತಳ್ಳಿದರು. ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲವು ದೊರಕಿತು; ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರಿಂದ ಅದು ಮತ್ತೂ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಆನಂದಬೋಧರು ತಮ್ಮ ಕಾಲದವರೆಗಿನ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಗೋ ಹೊಂದಿಸಿಕೂಡಿಸಿ ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಶ್ರೀ ಹರ್ಷನು ನೈಯಾಯಿಕರ ಲಕ್ಷಣ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದನು. ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ಅದನ್ನು ಪರಮತಖಂಡನೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದವನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಈ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು ರಂಗಕ್ಕಿಳಿದು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು, ತಾರ್ಕಿಕರು- ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಶಿರೋರತ್ನವೆನ್ನಿಸಿದರು.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳೊಡನೆ ಹೋರಾಟವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಳಪಂಗಡಗಳು ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ- ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ- ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಮತಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆಯಿಸಿ ಇತಿಹಾಸದ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವದು.

೧೪. ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು-ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರ *

೨೩೭. ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ಯುಗ

ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಈಗ್ಗೆ ಅರ್ಧಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಾಲವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ರೂಪವೇನೂ ಬದಲಾಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರವಾಹವು ಎತ್ತೆತ್ತ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ- ನದಿಯು ತನ್ನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವಂತೆ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಅದು ಕೈಪಿಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅನಂತರ ಈಗ ನಾವು ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಎರಡನೆಯ ಯುಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಯುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತೇವೆ.

೨೩೮. ಹೊಸಯುಗದ ವಿಶೇಷ (-೧) ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳು

ಈವರೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಿರುವ ಇತಿಹಾಸವಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಜನರು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು - ಈ ಮೂರು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ದರ್ಶನ- ಇಷ್ಟು ಸರ್ವಸಂಮತವಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ವೇದಾಂತವೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ದರ್ಶನವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳನ್ನೂ ಆಗಮಗಳನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಈ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಜಾಲಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರಡುವದೋ ಅದೇ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಮನ್ನಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು.

೨೩೯. ಪ್ರಾಚೀನವೇದಾಂತದ ರೂಪಾಂತರೀಕರಣ

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಹಿಂದೆಯೂ ಇದ್ದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಇದೇ

* ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣದ ವಿಷಯವು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಕೈಬರಹದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದ್ದ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಈಗ ಮುದ್ರಿಸಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದೆ.

ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈ ಹೊಸ ಉಪಯುಗದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಚಿಂತಕರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹೊಸಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನೇ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಗ್ರಂಥನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು **ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರು.** ಇವರು ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವರಲ್ಲದೆ **ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನೂ ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಪ್ರಾಚೀನವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.** ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೊಸಪ್ರಕಾರದ ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರೇ ದಿಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನ್ಯಾಯತತ್ತ್ವನಿಕಷ, ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವ ನಿಕಷ- ಎಂಬ ಬೇರೆ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ತಾವು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿ (ಸೂ.೯೯.ಪು.೪೭) ಇವರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನೇರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯದೇ ಇದ್ದರೂ ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರಿಗೆ ನಾವು ಈ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

೨೪೦. ಶಾಂಡಿಲ್ಯರ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರ ಕಾಲ

ಶಾಂಡಿಲ್ಯರೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಮಹರ್ಷಿಯ ಹೆಸರು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಈ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲವೆಂದು ಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನೂರು ಸೂತ್ರಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಶಾಂಡಿಲ್ಯರ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟು ಹೆಸರು ಬೇರೆ ಇತ್ತೆ? ಎಂಬುದೂ ಸಂಶಯಾಸ್ಪದ. ಸೂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವವರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು- **"ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ಶತಸೂತ್ರೀಯಂ ಭಾಷ್ಯಮಾಚಕ್ಷತೇಽಧುನಾ"** ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನವಾದದ ಖಂಡನೆಯಿದೆ. (ಸೂ.೪)* ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಕ್ತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತ್ಯಾಗಮಗಳಿಂದ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೪) ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು "ಅಭಕ್ತಿ, ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ" ಎಂದಿದೆ (ಸೂ. ೯೮). ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾಗಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಗಳವರೆಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಾಗಲಿ-ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಕ್ತಿವಾದವನ್ನಾಗಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಂಡಿಲ್ಯರು ಯಾರೋ ಅರ್ವಾಚೀನರಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

---

* ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಸೂತ್ರ, ಪುಟ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಬೊಂಬಾಯಿಯ ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರಮುದ್ರಣಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪುಸ್ತಕದವುಗಳು.

ಇನ್ನು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರ ವಿಚಾರ: ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ಉಪಾಧಿಕೃತ ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ ಹೇಳಿ ಈಶ್ವರ ಭಕ್ತಿಯೇ ಉಪಾಧಿನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಗ್ರಂಥಾವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಸೂ. ೮೬) ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಅಜ್ಞಾತಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. (ಪುಟ ೨) ಎಂದು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಇವರು ಶಂಕರಭಾಷ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಪ್ರಭಾವವಾದಮೇಲೆಯೇ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದರೆಂಬುದು ಸುನಿಶ್ಚಿತ. ಗೌಡದೇಶದ ಜಲೇಶ್ವರನೆಂಬ ಸೇನಾಧಿಪತಿಯ ಮಗನು ತಾನೆಂದು (ಪು ೪೮) ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೨೪೧. ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಮತದಂತೆ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವ

ಭಕ್ತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂತಃಕರಣಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಹೇತುವಾಗುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ (೧೪-೨೬) ವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮಾಭಾಸವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲಾರದು (ಪುಟ ೨) ಕಾರ್ಯಸತ್ತೆಯಿಂದ ಕಾರಣಸತ್ತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದನ್ನು ಹೇಳುವ (ಛಾಂ. ೬.೧) ಶ್ರುತಿಯು ಸಂಸಾರವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬಾದರಾಯಣರು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆನ್ನಬೇಕು. (ಪು ೨) ಈಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತು ಆಗಿರುವದು ಎಂದು ಗೀತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದು ಅನೃತ (ಹುಸಿ) ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ-ಎಂಬುದೇ ಆ ಮಾಯಾಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಸತ್ತು ಉಂಟಾದೀತು?' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸತ್ತಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಸತ್ತೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತ ವಾಗುವದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸತ್ಯವೇ ಎಂದರಂತೂ ದೃಶ್ಯವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಅಲೀಕವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವದು ತೋರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ತೋರುವದೆಂದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವು 'ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ'. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಅನ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ತೇ, ಆ ಸತ್ತೇ ಬಾಧೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ಜಡಸಾಮಾನ್ಯವೇ, ಜ್ಞೇಯವಾಗಿ ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತು, ಜಡ, ಎರಡೂ ನಿತ್ಯವೇ, (ಸೂ. ೮೬. ಪು.೪) ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರು ಮಾಯೆಯ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅವರಿಂದ ಈಚೆಗಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅವರ ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದಿನ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೪೨. ಜೀವತತ್ತ್ವ

ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವತ್ವವೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. ಚೇತ್ಯ, ಚಿತ್ ಈ ಎರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ (ಸೂ.೪೦). ಈ ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷ ಈ ಎರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚೇತ್ಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈಶ್ವರನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. (ಸೂ. ೪೨) ಜಗತ್ತು ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು (ಸೂ. ೩೨) ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ಶಾಂಡಿಲ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ ಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಜೀವಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ನೀನಾಗಿದೀಯೆ ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೩೧) ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ (ಪು ೧೬). ಆ ದೇವದತ್ತನೇ ಇವನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯದಂತೆ ಸ್ವರೂಪಾಭೇದವನ್ನೇ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. (ಸೂ. ೧೬) ಜೀವಪರಮೇಶ್ವರಾ ಭೇದದಿಂದ ಜೀವನ ಕ್ಲೇಶವು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಬರಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಭೇದಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾದಾಗ ಕ್ಲೇಶಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯ ವಾಗುವದು (ಸೂ. ೩೨) ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನಾಗಿರುವಂತೆ ಜೀವರಿಗೆ ಕ್ಲೇಶಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ! ಔಪಾಧಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ನಾನಾತ್ವವೂ ಉಪಾಧಿನಾಶದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ೯೩). ಜೀವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಪರಮೇಶ್ವರ ನಿಗೂ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರಾದ ಜೀವರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು (ಸೂ. ೬೪)

೨೪೩. ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವ

ಈಶ್ವರನ ವರ್ಣನೆಯು ಒಕ್ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕ್ರಮದಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ಋಷಿಗಳು - ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವವನೂ ಭೂತಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವನೂ ಈಶ್ವರನು (ಸೂ ೮೮). ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಸೂ. ೮೯). ಅವನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ (ಸೂ. ೮೭) ಅತಿಪವಿತ್ರವಾದ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ

ಇವನು ಅವರಿಂದ ಉತ್ತಮವಾದ ಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಹಿತಕಾರಿಯೇ (ಸೂ. ೯೦). ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪತ್ವಾದಿಯಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವರುಗಳು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾದರೆ ಸರ್ವಬುದ್ಧಿಗಳೂ ನಾಶವಾಗಿ ಬಿಡುವದರಿಂದ ಆಗ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವಬುದ್ಧಿಗಳೆರಡೂ ಅನಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಒಂದೂ ಉಳಿಯದೆ ಇರುವ ಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ತೃತ್ವದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿರೂಪವಾದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದ್ವಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಅವನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದೇ ವಿಕಾರ್ಯತ್ವವಾದರೂ ಕ್ಷೀರಾದಿಗಳಂತೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೆಂಬ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ದಂಡಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಅವಿಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೋ ಹಾಗೆ ಈಶ್ವರನು ಕಾರಣ (ಸೂ.೩೭.ಪು.೧೭). ಅಂತು ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಎರಡೂ ಕಾರಣವು; ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅವೆರಡೂ ಕಾರಣಗಳು (ಸೂ.೩೯.ಪು.೧೮). ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಭೂತಿಯಾದರೂ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯವನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕೃಷ್ಣಾಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಸೂ. ೫೨) ಹಾಗೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ (ಸೂ. ೫೩). ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗವಂತಗಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ವರಾಹ, ನೃಸಿಂಹ, ವಾಮನ, ರಾಮಭದ್ರಾದಿಗಳನ್ನೂ ಶಂಕರನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು (ಸೂ. ೫೫).

೨೪೪. ಭಕ್ತಿ

ಭಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನುರಾಗವು (ಪರಾನುರಕ್ತಿ) ಎಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನು ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವನ್ನು ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಅರಿತ ಬಳಿಕ (ಅನು) ಉಂಟಾಗುವ ರಾಗವೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಪು. ೪) ಪರಾ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಗೌಣಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಖ್ಯಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಆರಾಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವ ರಾಗವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಭಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. (ಸೂ. ೧. ಪು. ೩) ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥನಾದವನು ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥಾ ಎಂಬುದು ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವೇಷವುಳ್ಳವನಿಗೆ ದ್ವೇಷವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥೆಯುಳ್ಳವನು ಎಂದೇನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ- (ಸೂ.೪.ಪು.೪)

ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ: **ಅವರು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಖಂಡಿಸುವದು ಪದ್ಧತಿಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಏತಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ.**

ಅನನ್ಯಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಲಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕುವದು (ಸೂ. ೯೬) ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುವದು (ಸೂ. ೫) 'ಅವನನ್ನೇ ಅರಿತರೆ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು' (ಶ್ವೇ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ(?). ಭಕ್ತಿಯು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯತ್ನಸಂಪಾದ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲವೋ ರಾಗರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅನಂತವಾದ ಮುಕ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಫಲವಾಗುವದು (ಸೂ. ೭,೮). ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ಭಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ **ಜ್ಞಾನವಾನ್ ಮಾಂ ಪ್ರಪದ್ಯತೇ**- ಜ್ಞಾನವಂತನು ನನ್ನನ್ನು ಶರಣುಹೊಂದುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೭-೧೯) ಎಂಬ ಗೀತಾವಚನವು ಪ್ರಮಾಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಕ್ತಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ (ಸೂ. ೯) 'ತದ್ವತಃ ಪ್ರಪತ್ತಿಶಬ್ದಾತ್' (ಸೂ.೯) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೆಂದರೆ ವೇದವು. ವೇದವೆಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಗವದ್ವಾಕ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ **'ಭಗವದ್ಗೀತಾಸೂಪನಿಷತ್ಸು'** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಪ್ರಯೋಗವಿದೆ. ಈ ಭಗವದುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ವ್ಯಾಸರು ಲೌಕಿಕಶಬ್ದವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಗೀತಾಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಶೂದ್ರರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ- ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರ ಮತ (ಸೂ.೯ಪು.೮).

ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಯೋಗಾದಿಗಳಿಗೂ ಇದೇ ಉಪಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ **ಆತ್ಮರತಿರಾತ್ಮಕ್ರೀಡಃ** ಎಂದು ಭಕ್ತಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ **ಏವಂ ಪಶ್ಯನ್** ಎಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಛಾಂ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ರತಿಗೆ ಅಂಗವೆಂಬುದು ಲೋಕಾನುಭವ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ (ಸೂ. ೧೩). **ಭಕ್ತ್ಯಾ ಮಾಮಭಿಜಾನಾತಿ** (ಗೀ. ೧೮-೫೫) ಎಂಬ ಗೀತಾಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂದೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ **'ಅಭಿಜಾನಾತಿ'** ಎಂದಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಭಕ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದ ಅರಿವೇ ಮತ್ತೆ ಭಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನದಾರ್ಢ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ **ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಬ್ರಹ್ಮಭೂತನಾದವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪರಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವನು** (ಗೀ ೧೮-೫೪) ಎಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪರಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಫಲವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಯ ಫಲವಲ್ಲ, ಭಕ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಫಲ; ಜ್ಞಾನದಿಂದಲಾಗಲಿ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲಾಗಲಿ, ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದು ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ (ಸೂ.೧೫,೧೬,೧೭ ಪು.೧೧). ಯೋಗವು ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಅಂಗ. ಪ್ರಣಿಧಾನದಿಂದ ಸಮಾಧಿಯು

ದೊರಕುವದೆಂದು ಪಾತಂಜಲಸೂತ್ರ (ಯೋ.ಸೂ. ೧-೧೩) ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೂ ಗೌಣಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಆ ಸೂತ್ರದ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಣವ, ಅದರ ಜಪ-ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಸೂ. ೨೦)

ಭಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ಯೋಗ-ಇವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚೆಂದು (ಗೀ. ೬-೪೬, ೪೭) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಭಜಿಸಬೇಕು (ಗೀ. ೬-೪೭) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡವೆಂದು ಕರೆಯುವದೇ ಯುಕ್ತ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಾಗಿ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಭಕ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭಕ್ತಿಕಾಂಡವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಸೂ.೨೨,೨೫,೨೬, ಪು. ೧೪)

೨೪೫. ಶ್ರವಣಾದಿಗಳೂ ಭಕ್ತಿಪರಿಶುದ್ಧಿಯೂ

ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರಯತ್ನಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಯು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುವವರೆಗೂ ಮಾಡಬೇಕು (ಸೂ. ೨೭). ಬುದ್ಧಿವಿಶುದ್ಧಿಯು ಪರಮಾತ್ಮನ ಐಶ್ವರ್ಯಭಾವ ಮತ್ತು ಜೀವರು- ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಅರಿಯುವವರೆಗೂ ಆಗಬೇಕು. (ಪು. ೧೫) ಭಕ್ತಿಪರಿಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆನಂದಬಾಷ್ಪ, ರೋಮಾಂಚನ-ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಮಾನ ಬಹುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕು (ಸೂ. ೪೩, ೪೪).

೨೪೬. ಗೌಣಭಕ್ತಿ

ಪರಭಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೀರ್ತನ, ದೃಢವ್ರತ, ನಮಸ್ಕಾರ- ಮುಂತಾದ ಗೌಣಭಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ (ಗೀ ೯-೨೯) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ಸೂ. ೫೬). ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂಟಿಯಾಗಿಯೂ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು(ಸೂ.೬೨). ಭಗವಂತನಿಗೆ ಶುಭಾಶುಭಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಆಯಾ ಫಲವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ಬಂಧವು ನೀಗುವದು (ಸೂ. ೬೪). ಗೌಣಭಕ್ತಿಯು ಆರ್ತ, ಜಿಜ್ಞಾಸು, ಅರ್ಥಾರ್ಥಿಯೆಂಬ ಅಧಿಕಾರಿಭೇದದಿಂದ ಮೂರು ಬಗೆ (ಪು. ೩೧).

೨೪೭. ಅಧಿಕಾರ

ಚಂಡಾಲಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವುಂಟು. ಸ್ತ್ರೀಶೂದ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವೂ, ಚಂಡಾಲಾದಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಮೃತ್ಯಾಚಾರಗಳಂತೆ ಉಪದೇಶಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರುತಿಮೂಲಕವೇ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪು.೩೬) ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪರಭಕ್ತಿಯು ಪಕ್ವವಾಗದವರಿಗೆ ಭಗವಲ್ಲೋಕವಾದ ಶ್ವೇತದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನವು ಉಂಟೆಂದು ನಾರಾಯಣೀಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಸೂ.೭೯) ಭಕ್ತಿಯ ಪರಿಪಾಕತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ, ಕ್ರಮದಿಂದ ಏಕಾಂತಭಕ್ತಿಯೂ ದೊರಕಿ ವಾಸುದೇವನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು. (ಪು. ೩೭) ಮಹಾಪಾತಕಿಗಳಿಗೆ ಆರ್ತಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ. (ಸೂ.೮೨) ಪರಭಕ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾದವರಿಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧಭೋಗನಾಶದಿಂದಲೇ ಪರಮಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. (ಸೂ.೯೭)

೨೪೮. ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ತತ್ತ್ವಗಳೂ

ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದ, ಲಿಂಗ, (ಅನುಮಾನ), ಅಕ್ಷ (ಇಂದ್ರಿಯ) ಎಂದು ಮೂರೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯವೇ. ಜೀವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಸಂಕೋಚವಿಕಾಸಗಳುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೀವಬುದ್ಧಿಗಳು ಈಶ್ವರಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವವಾದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ದುಃಖಾದಿಗಳಂತೆ ಅಹಂತ್ವವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳೂ, ಭೂತಗಳೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ- ಮುಂತಾದವು ಭಗವದ್ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಭಗವಂತನ ಬುದ್ಧಿಗೇ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಚಿತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ (?) ಐದು ಭೂತಗಳೂ, ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳೂ, ಏಕಾದಶೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಅಹಂಕಾರ, ಬುದ್ಧಿ, ಪ್ರಧಾನ, ಆತ್ಮಾ, ಪರಮೇಶ್ವರ- ಎಂದು ಇಪ್ಪತ್ತಾರು ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರು ತಮ್ಮ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.(ಸೂ.೯೯)

೨೪೯. ಉಪಸಂಹಾರ

ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರದಿಂದ ಇಷ್ಟು ತಿಳಿದುಬರುವದು. ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಾಧನವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಯೋಗಾದಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕಗಳೆಂದೂ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಭಕ್ತಿ, ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪ, ಜೀವಸ್ವರೂಪ, ಜೀವನಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ - ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಅವರು ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದಿಗಳಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ, ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅನುಭವಾಧಾರಕವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನಾಗಲಿ, ಪರಮಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವದು.

~~~ *** ~~~
~~~

೧೫. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು-ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ

೨೬೧. ಹಿನ್ನೆಲೆ

ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೂ ಆತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನು ಬಾಯಿಕಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಯುಧಗಳು ವಾಚಕರಿಗೆ ಆಗಲೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸುವ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಅವರ ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಸೆರೆಹಿಡಿಯ ಕೆಲವು ಹೊಸ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೊಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದರು. ತರ್ಕವು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ಮೇಲೊಂದು ದೋಷವನ್ನೂ ಹೊರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶ್ರುತಿಯು ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣ ಮೂರ್ಧನ್ಯವೆಂದು ಸಾರುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತರ್ಕಮಾಡುವವರನ್ನು **ಅವೈದಿಕರು, ಕುತಾರ್ಕಿಕರು,** ನಾಸ್ತಿಕರು- ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ವೇದಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾನುಯಾಯಿಗಳು ವಾದಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಒತ್ತಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರವು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಆರಣ್ಯಕ ಭಾಗವನ್ನು - ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು, ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೇದಾಂತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ಎಡೆಯಿಲ್ಲವಾಗಿತ್ತು. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಪ್ರಸ್ಥಾನಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಾದರೂ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದೂ, ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದು ತಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ಕ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಯಿತು. ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡರೂಪವಾದ ವೇದದ ಜತೆಗೆ, ಆಗಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ-ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ದ್ವೈತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿವದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ವಾದಿಗಳು ಈಗ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರು. ಇತರ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೂಡಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜತೆಗೆ ಆಗಮಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅವರ ವಶದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೊಸವೇದಾಂತಿಗಳ ಉಪದೇಶವು ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಪಾಮರರಿಗೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಮನಮೆಚ್ಚುಗುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಬಗೆಯ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಉಚ್ಚಸ್ಥಾನವು ದೊರಕಿರುತ್ತದೆ.

೨೬೨. ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರಗಳು

ರಾಮಾನುಜರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಉದ್ಬೋಧಕಘಟನೆಗಳು ನಡೆದಿದ್ದವು. ಆಗ ಹಲವು ಧರ್ಮ ಪಂಥಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತಲೂ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಶಿವಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಹರಡುವದಕ್ಕೆಂದು **ಅಡಿಯಾರು** ಗಳೆಂದೂ **ಆಳ್ವಾರುಗಳೆಂ**ದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಭಕ್ತರು ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ **ತೇವಾರಮ್** ಮತ್ತು **ಪ್ರಬಂಧ**ಗಳೆಂಬ ಸ್ತೋತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ವೇದಸಮಾನವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಚನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಠನ ವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಳ್ವಾರರುಗಳ ಕಾಲವು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಆಚಾರ್ಯರೆಂಬುವರು ವೈಷ್ಣವಪಂಥವನ್ನು ಹರಡಿದರು. ನಾಥಮುನಿ, ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ- ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಆಚಾರ್ಯರುಗಳು ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಪ್ರಸಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ನಾಥಮುನಿಗಳು ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಗಾನಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ದ್ದರು. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀರಂಗದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು **ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ, ಗೀತಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ, ಚತುಃಶ್ಲೋಕೀ, ಸ್ತೋತ್ರರತ್ನ** ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರ (ಆಳವಂದಾರರ) ಮೊಮ್ಮಗಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಶವಭಟ್ಟನೆಂಬಾತನ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಪ್ರಾಪ್ತವಯಸ್ಕರಾದ ಮೇಲೆ ಕಂಚಿಯಲ್ಲಿ ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನೆಂಬಾತನ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಯಾದವನ ಬೋಧನಕ್ರಮವು ಅವರಿಗೆ ರುಚಿಸದೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಆ ಊರಿನಲ್ಲಿ ವರದರಾಜನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದ **ತಿರುಕ್ಕಚ್ಚಿನಂಬಿ** (ಕಾಂಚೀಪೂರ್ಣ)ನೆಂಬ ವೈಶ್ಯನಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ವರದರಾಜನ ಸೇವೆಗೆ ನಿಂತರು. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳಿದರು. ಅವರು ಸಾಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅದು ನೆರವೇರಲಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅವರ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದರು. ರಾಮಾನುಜಾ ಚಾರ್ಯರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸರಳವಾದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರಲು ತಾವು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದಾಗಿ ವಾಗ್ದಾನವಿತ್ತರು. ಕಂಚಿಯ ವರದರಾಜನಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದುಬಯಸಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಿರುಕ್ಕಚ್ಚಿನಂಬಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ನಂಬಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವರದರಾಜನು ಆರುಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕಳಿಸಿದನು.

"(೧) ವರದರಾಜನೇ, ಎಂದರೆ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನೇ ಪರತತ್ತ್ವವು. (೨) ಭೇದವೇ ನಿಜವಾದ ದರ್ಶನವು (೩) ಪ್ರಪತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪಾಯವು (೪) ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಸ್ಮರಣೆಯಿದ್ದರೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. (೫) ಶರೀರಪಾತಾನಂತರವೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು. (೬) ಪೆರಿಯನಂಬಿ (ಮಹಾಪೂರ್ಣರನ್ನು) ಆಚಾರ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊ." ವರದರಾಜನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ರಾಮಾನುಜರು ಶ್ರೀರಂಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮಹಾಪೂರ್ಣರಿಂದ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ಮುಂದೆ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಗುರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಠಿಸಿ ರಹಸ್ಯತ್ರಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದರು.

ಮೇಲೆ ನಾವು ಅತಿಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರದಿಂದ ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ದ್ರಾವಿಡಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಉಪದೇಶಗಳು, ಆ ಕಾಲದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರುಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಒದಗಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ- ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಅವರ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಗೆ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವು - ಎಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ನಂಬುತ್ತೇವೆ.

೨೬೩. ವೃತ್ತಿಕಾರರು, ವಾಕ್ಯಕಾರರು, ಭಾಷ್ಯಕಾರರು

ರಾಮಾನುಜರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈಗಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರುಗುವ ಮುನ್ನ ಯಾವ ಯಾವ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿದ್ದಿತು ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಲೆಳಸುವವರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ದೊರಕುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಾತನು. ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಶೇಷಶೇಷಿಭಾವಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಯೋಗಪರಿಕರ್ಮಿಕವಾದ ಐಕಾಂತಿಕತ್ಯಾಗ, ಭಕ್ತಿಯೋಗವೇ ಮುಕ್ತಿಗೆಸಾಧನ - ಎಂಬಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಧಾನೋಪದೇಶಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಹಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೆಂಬ* ಅಸಾಧಾರಣನಾಮಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಾಯನವೃತ್ತ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈಗ್ಗೆ ವೃತ್ತಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಗಿನ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು

---

* ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಾತ್ಮಲಾಭೋಽಯಂ ಪ್ರಪಂಚಶ್ಚಿದಚಿನ್ಮಯಃ॥ ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವೊಂದು ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ (ಪು. ೯೫) ರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೀಜವಾಗಿರಬಹುದೆ?

ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಸಲ ಮಾತ್ರ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರೆಂದು ಅವರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. **ಭಗವಂತರಾದ ಬೋಧಾಯನರ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಸಂಕ್ಷೇಪಗೊಳಿಸಿದ್ದರು.** (ಸಂಚಿಕ್ಷಿಪುಃ); ಆ **ಮತಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಸೂತ್ರಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುತ್ತೇವೆ**- ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅವರಿಗೆ ವೃತ್ತಿಯು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದೂ, ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರುಗಳ ಮತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಾವು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆಂದೇ ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜರಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಯಾರೂ ಬೋಧಾಯನವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶೆಮಾಡಿರುವ ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಯಾರು? ಅವರ ಮತವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಇವರಂತೆ **ಟಂಕರೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕಾರರು, ದ್ರಮಿಡರೆಂಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು**- ಇವರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಹೆಸರನ್ನಾದರೂ ಯಾವ ಅದ್ವೈತಿಗಳಾಗಲಿ, ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳಾಗಲಿ, ತಾರ್ಕಿಕರಾಗಲಿ, ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಏನನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಕಾರರಾದ ಟಂಕರೆಂಬುವರು ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿಗಳೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿಗಳು ಅದ್ವೈತಿಗಳು. ಇದರಂತೆಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಆನಂದಗಿರಿಗಳು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವ **ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯರು** ಅದ್ವೈತಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರದ್ರಮಿಡರಾದ ಅವರು ಬೇರೆಯೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಉಪವರ್ಷರೆಂದೂ, ವಾಕ್ಯಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿಗಳೆಂದೂ, ದ್ರಮಿಡಾಚಾರ್ಯರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯರೆಂದೂ, ಕೆಲವರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಯಾರೂ ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗೊಳಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ವೃತ್ತಿ, ವಾಕ್ಯ, ಭಾಷ್ಯ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿವೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ? ಎಂಬುದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ತರ್ಕಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೬೪. ಭಾಗವತಸಂಪ್ರದಾಯ:

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತೇತರ ಮತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿರುವ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಸಂಭವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತಪಾಂಚರಾತ್ರಮತದ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದೆಯೆಂದು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪಾಂಚರಾತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರಿಯೆಂದೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವ್ಯೂಹವಾದವು ಭಾಗವತರಿಗೂ ರಾಮಾನುಜರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜಸಂಪ್ರದಾಯವು ಶಂಕರರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬೇಕು- ಎಂದು ಥೀಬೋ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಈಗ್ಗೆ ನಿಂಬಾರ್ಕ, ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವ, ವಲ್ಲಭ, ಚೈತನ್ಯ. ಈ ಎಲ್ಲರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ತಾವು ಭಾಗವತಸಂಪ್ರದಾಯದವರೆಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಪಾಂಚರಾತ್ರಾಗಮವು ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವರ ಜತೆಗೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.* ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉಪಾಸಕರು ಭಾಗವತರು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲದೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕಿದ್ದ ಭಾಗವತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದ್ವೈತವೆ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೆ, ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತವೆ? ಅಥವಾ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಬರಿಯ **ಭಾಗವತ** ಎಂಬ ಒಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಭಾಗವತಸಂಪ್ರದಾಯದವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ? ಅವರ ಮತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ? ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರ ಅನುವಾದದಂತೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾಗವತರು ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು; ವಾಸುದೇವನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು; ಅವನು ನಿರಂಜನಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೨-೪೨, ೨-೨-೪೪). ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜಮತದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಕಲ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳುಳ್ಳವನು, ನಿರ್ದೋಷನು, ಚಿದಚಿಚ್ಛರೀರನು (ಶ್ರೀ.ಭಾ.ಪು. ೧೧೪-೧೧೮). ಶಂಕರರು ವ್ಯೂಹವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ! ಭಾಗವತರು ಹೇಳುವಂತೆ ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯೂಹಗಳು ಇರುವದು ವೇದವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದು (ಸೂ.ಭಾ. ೨.೨.೪೪) ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ವ್ಯೂಹ, ವಿಭವ- ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಶಂಕರರು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ವ್ಯೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಮನೋಽಹಂಕಾರಗಳ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃಗಳಿಗೆ ಜೀವ, ಮನಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ- ಎಂಬ ಹೆಸರು ಎಂಬ, ರಾಮಾನುಜೀಯವಾದವೂ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಭಾಗವತಮತದವರಿಗೆಲ್ಲ ಮಾನ್ಯ ಗ್ರಂಥವಾದ ನಾರಾಯಣೀಯದಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಚನಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ

* ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು -'ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳೇ ಬರೆದು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ- **ಅವರು ನಿರ್ಗುಣರಾಗಿ, ನಿರ್ಗುಣನೂ ಸನಾತನನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವರು** (ಮೋ.ಧ. ೩೫೦ -೨೭) ಎಂದು ಬರೆದಿದೆ. ನಾರಾಯಣೀಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ **ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮ** ಎಂಬ ಪದವು ಒಂದು ಸಲವೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಲವಾದರೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಯಾವದೊಂದು ವಾದವನ್ನೂ ಖಂಡನೆಗೆ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ಕಂಡು ಬರುವದೇ .ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಅನುವಾದಮಾಡಿರುವ ಭಾಗವತಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು?

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನೂ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ **ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು** ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧಿಕರಣವನ್ನು ಶಂಕರರಂತೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲ. ಇದೇಕೆಂಬುದು ಶೋಧನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಸ್ಕರರು ಪಾಂಚರಾತ್ರರ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. **ಜೀವನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವವರೆಗೆ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಭೇದಹೇತುವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ*** ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದೇ ಶಾಂಡಿಲ್ಯಕೃತಭಕ್ತಿಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರರೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಪಾಂಚರಾತ್ರಾಗಮವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವರು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವಾದಿಯೆಂಬುದು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವದಿಂದ ಜೀವನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪೃಥಗ್ಭಾವವೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೂ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವಾಗಲೂ, ಮುಕ್ತರಾಗಿರುವಾಗಲೂ ಭೇದವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ರಾಮಾನುಜರು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭಾಗವತರೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಭಾಗವತರೂ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಾಹಸದ ಮಾತೇ- ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

೨೬೫. ನಿಂಬಾರ್ಕಾಚಾರ್ಯರು

ನಿಂಬಾರ್ಕಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉತ್ತರಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗಿ

---

* *ಆ ಮುಕ್ತೇರ್ಭೇದ ಏವ ಸ್ಯಾತ್ ಜೀವಸ್ಯ ಚ ಪರಸ್ಯ ಚ। ಮುಕ್ತಸ್ಯ ತು ನ ಭೇದೋಽಸ್ತಿ ಭೇದಹೇತೋರಭಾವತಃ॥* (ಭಾಸ್ಕರ. ಭಾ.ಸೂ. ೮೧).

ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೂ ರಾಮಾನುಜರಂತೆ ವೈಷ್ಣವರೇ. ವೇದಾಂತಪಾರಿಜಾತ ಸೌರಭವೆಂಬ ಅವರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅವರು ದ್ವಾಪರಯುಗದವರೆಂದು ಕೆಲವರು ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವದು ಉಂಟು. ಇತಿಹಾಸಶೋಧಕರು ಅವರೂ ರಾಮಾನುಜರಂತೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವರು ಜಡವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನರಾಗಿರುವಂತೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜೀವರಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನನು. ಮುಕ್ತಜೀವರು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬ ವಾದವು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಕೇಶವಕಾಶ್ಮೀರಿ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯನೆಂಬ ನಿಂಬಾರ್ಕಮತಾನುಯಾಯಿಯು ರಾಮಾನುಜರ ತರುವಾಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿ ಅನೇಕ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕೆ ಯೆಂಬ ಗೀತಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂಬಾರ್ಕರು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವನಲ್ಲದೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೂ ನಮ್ಮ ಮತವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಷಯವು. ಅದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ತಾಗಲಿ ಅಚಿತ್ತಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಲಾರವು. (ಗಿ.ತ.ಪ್ರ. ೧೩-೨) ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆಯೇ ಇವರೂ ತಮ್ಮದು ಸ್ವತಂತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಯುಕ್ತವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನು ದುರಾಗ್ರಹದಿಂದ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಆರೋಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆರೋಪವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಂಬಾರ್ಕರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಿಷಯವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುವ ರೀತಿಯೂ ಮುಕ್ಕಾಲು ಮೂರು ವೀಸು ಪಾಲು ರಾಮಾನುಜರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬಹುಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಹೆಸರಿನ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ರಾಮಾನುಜರಿಗಿಂತ ಈಚಿನವರೆ, ಅಲ್ಲವೆ? ಅವರು ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆದರೆ, ಇಲ್ಲವೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜರೊ, ಎಂದರೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಅಭ್ಯಾಸದವರು. ಅವರು ಶಂಕರ, ಮಂಡನಮಿಶ್ರ, ಭಾಸ್ಕರ, ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜರಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಯಾರಾದರೂ

ನಿಂಬಾರ್ಕರ ಮತವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದಾಗಲಿ, ರಾಮಾನುಜರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಾಮರ್ಶವೇ ಇರುವದಾಗಲಿ ಕಂಡು ಬಂದರೆ- ಆಗ ನಾವು ನಿಂಬಾರ್ಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ದಿಗ್ದರ್ಶಕವಾಯಿತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಪರಾಮರ್ಶವು ಯಾವದೂ ಇದುವರೆಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಂಬಾರ್ಕರು ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರು ಎಂಬುದು, ಅಲ್ಲದೆ ರಾಮಾನುಜರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವರೇ ಸರಿ, ಅಥವಾ ಈಗಿನವರೇ ಸರಿ. ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವವರೆಗೆ ಯಾರ ಗ್ರಂಥವು ಯಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಇತ್ಯರ್ಥಮಾಡಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಎಂದು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದು. ಆಗ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಶುಷ್ಕತರ್ಕವೂ, ಒಣವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳೂ ಜನರಿಗೆ ಬೇಸರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಆ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಈ ಇಬ್ಬರು ಆಚಾರ್ಯರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

೨೬೬. ರಾಮಾನುಜರ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, ವೇದಾಂತದೀಪ, ವೇದಾಂತಸಾರ, ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ- ಎಂಬ ಐದೂ ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹವು ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಬರೆದದ್ದೆಂದೂ, ಭಾಷ್ಯವು ವೇದಾಂತ ದೀಪಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಬರೆದದ್ದೆಂದೂ ಆಯಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪರಾಮರ್ಶದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜರು ವೇದಾಂತಸಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಬರೆದು, ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಬಳಿಕ ಅಧಿಕರಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ವೇದಾಂತದೀಪವನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಗೀತಾಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ಬರೆದರೊ, ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಬರೆದರೊ, ಏನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಐದರಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹವನ್ನೇ ರಾಮಾನುಜರ ಉಪನಿಷತ್‌ಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇವುಗಳ ಜತೆಗೆ **ಶ್ರೀರಂಗಗದ್ಯ, ಶ್ರೀವೈಕುಂಠಗದ್ಯ, ಶರಣಾಗತಿ ಗದ್ಯ-** ಎಂಬ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ನಿತ್ಯಗ್ರಂಥವೆಂಬ ಆಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥ ವೊಂದು- ಈ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ವಿರಚಿತವಾಗಿವೆ. ನಾವು ಬರೆಯುವ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, ವೇದಾಂತದೀಪ, ವೇದಾಂತಸಾರ, ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ- ಇವುಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

೨೬೭. ಅದ್ವೈತಖಂಡನ

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅರುಚಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವರು ಭಕ್ತಿಪಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಿಷ್ಟರಾದದ್ದೂ, ಶ್ರೀರಂಗದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಬಂಧಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪರಿಚಯವಾದದ್ದೂ, ಅವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ಫುಟವಾಗುವಂತಿದೆ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಹನೆಯಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರು ಆಗಲೇ ಅದ್ವೈತಿಗಳನ್ನು **ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಸೌಗತರೆಂದು** (ಸಿ.ತ್ರ. ೧೯) ಕರೆದಿದ್ದರು. ಆತ್ಮನು ಸಂವಿನ್ಮಾತ್ರನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದರು; ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಅವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದರು.*1 ಅವರ ಪರಂಪರೆಯವರಾದ ರಾಮಾನುಜರು ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ನೇರಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅವರೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳನ್ನು **ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಬೌದ್ಧ** (ಶ್ರೀ.ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೮೧) ರೆಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಾದವು **ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿದ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದ ಪಾಪಿಗಳ ಕುತರ್ಕವು** (ಶ್ರೀ. ಪು. ೨೫) ಎಂದೇ ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲಾದ್ವೈತವಾದ, ಭಾಸ್ಕರರ ಭೇದಾಭೇದವಾದ, ಸನ್ಮಾತ್ರಬ್ರಹ್ಮವಾದ - ಇವುಗಳನ್ನು ಅಡಿಗಡಿಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಷಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮೊದಲು ಅವರ ಅದ್ವೈತಖಂಡನೆಯ ಸಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಲೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವೆವು. ಇದರಿಂದ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರದ ಪ್ರವಾಹವು ಎತ್ತಲಿಂದ ಎತ್ತಲಾಗಿ ಹರಿಯಿತೆಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ಆದೀತೆಂಬುದು ನಮ್ಮನಂಬಿಕೆ.

೨೬೮. ಕೇವಲಾದ್ವೈತವಾದದ ಖಂಡನೆ

ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾದ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ರಾಮಾನುಜರು **ಮಹಾಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೆಂಬ** ಹೆಸರಿನಿಂದ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೩)*2 ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ

---

*1 ನಾವು ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅಲಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವೆವು; ಸಿ.ತ್ರ= ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ. ಆ.ಪ್ರಾ= ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ. ಗೀ.ಸಂ.=ಗೀತಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ

*2 ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪುಟಗಳು ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟೇಶ್ ಪ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ, ವೇದಾಂತಸಾರ, ವೇದಾಂತದೀಪ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥತ್ರಯದ ಪುಸ್ತಕದವು 'ಶ್ರೀ ಸಂ ೨' ಎಂದರೆ ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದ ೨ನೆಯ ಸಂಪುಟದ ಪುಟವೆಂದರ್ಥ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಖಂಡನೆಗೆ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬೇರೆಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಶಂಕರರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯದಿಂದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವದು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯಕೃತವೊ ಅಲ್ಲವೊ - ಎಂಬ ಸಂಶಯಕ್ಕೆಡೆಯುಂಟಾಗಿರುವ **ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಭಾಷ್ಯ**ದ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ, ವಿವರಣ, ಭಾಮತೀ- ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಹೇರಳವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯವಾಗಿದ್ದ ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತೆಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾಗಿರುವ **ಭಾವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ**ಯಿಂದ ಸಂಸಾರವಾಗಿರುವದು, **ತತ್ತ್ವಮಸಿ** ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು - ಎಂಬ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ, ವಿವರಣಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಅವರು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಾದ ಜೀವರನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ **ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರ** ಮತವನ್ನೂ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವದೆಂಬ **ಭಾಮತೀಕಾರರ** ಮತವನ್ನೂ, ಆರಂಭಣಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ಬಹುವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ (ಪು. ೭೩ ರಿಂದ ೮೨) ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸನ್ಮಾತ್ರಗ್ರಾಹಿ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದ **ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ, ಭೇದಧಿಕ್ಕಾರಕಾರರೇ** ಮುಂತಾದವರ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಶ್ರೀ.ಪು. ೨೬ರಿಂದ೩೦). ಅನುಭವವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಅದೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ್ದ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಕಾರರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಎದುರಿಸಿ ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾತ್ರಾಶ್ರಯವಲ್ಲದ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು (ಶ್ರೀ ಪು. ೩೦ ರಿಂದ ೩೫ ಸಿ.ತ್ರ.ಪು.೨೧.೨೫) ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿರುತ್ತಾರೆ. **ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ** ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬರಿವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾಂಶವೂ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದ **ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರೇ** ಮುಂತಾದವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ, ಆತ್ಮನು **ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಸಿದ್ಧನೇ** ಎಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೩೫ ರಿಂದ ೪೭; ಸಿ.ತ್ರ. ೩೦-೩೨). ಈ ಅಹಮರ್ಥವು ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದು ನಿದ್ರಿಸಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನ ಪರಾಮರ್ಶದ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೩೫ ರಿಂದ ೪೫; ಸಿ.ತ್ರ. ೨೧-೨೨).

ನಿರ್ವಿಶೇಷಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಗುವದೆಂದೂ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಾದವನ್ನು ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಅದೇಕೋ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನಯೋಗವಾದ, ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಿಲಯವಾದ- ಇವುಗಳನ್ನು

ನಿರ್ವಿಶೇಷಾದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇವರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದವೇ ಶಾಂಕರವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ನಾವು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ.

೨೧೯. ಸನ್ಮಾತ್ರಬ್ರಹ್ಮವಾದಖಂಡನೆ

ಈ ಹೆಸರಿನಿಂದ ರಾಮಾನುಜರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುವದು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶರ ಮತವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಗ್ಯ, ನಿಯಂತೃ - ಈ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದೂ ಯಾದವಪ್ರಕಾಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೂ ಜೀವರೂ ಉತ್ಪನ್ನರಾಗುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಅವರು ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಮಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಆಗಲೂ ಜೀವೇಶ್ವರರು ಅನಿತ್ಯರೇ ಆಗುವರು. ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪರಾಗಿರುವದೇ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಸನ್ಮಾತ್ರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು-ಎಂಬುದು ಈ ವಾದದ ಖಂಡನೆಯ ತಿರುಳು (ಶ್ರೀ.ಭಾ. ೧೧೮ ಸಂ. ೨ ಪು. ೪೩).

ಯಾದವಪ್ರಕಾಶರ ಗ್ರಂಥವು ಈಗ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯನಿಯಂತೃಗಳು ಅವ್ಯಾಕೃತರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ (ಬೃ.ಭಾ. ೬೫೫). ಇದು ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶರ ಮತವಾಯಿತೋ ಏನೋ ತಿಳಿಯದು. ಯಾವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭಾಸ್ಕರಮತಕ್ಕೆ (೭೦, ೭೧), ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನೇ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ನಿಂಬಾರ್ಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥವು ಸಿಕ್ಕುವವರೆಗೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಊಹೆಯೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

೨೨೦. ಭೇದಾಭೇದವಾದದ ಖಂಡನೆ

ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನೂ ರಾಮಾನುಜರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅನ್ಯತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತ್ವವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಚಿತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಅನ್ಯತ್ವವೂ ಅನನ್ಯತ್ವವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ- ಬ್ರಹ್ಮ ಉಪಾಧಿ-ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೇಯವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದು ಇವರು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಶಕ್ತಿಯೇ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದರೂ ಶಕ್ತಿಬ್ರಹ್ಮಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನು ಕರ್ಮವಶ್ಯನೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಅಚಿತ್ತು ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಹೊಂದದೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨ ಪು. ೪೩)

ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆ ವಾದವನ್ನೇ ಖಂಡನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾನುಜರೂ ಭಾಸ್ಕರರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತಿಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಸ್ಕರರಾದರೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣವಸ್ತುನಿರಾಕರಣೆ, ಉಪಾಸನಾ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ, ದೇಹಪಾತವಾದ ಬಳಿಕವೇ ಮುಕ್ತಿ - ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಸಾಮ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ರಾಮಾನುಜರು ಅವರನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಭಾಸ್ಕರರಂತೆಯೇ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಜೀವತ್ವವನ್ನೂ, ಉಪಾಧಿಲಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾಸ್ಕರರ ಖಂಡನೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಖಂಡನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜಾ ಚಾರ್ಯರೂ ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ರಾಮಾನುಜರು ಯಾರೋ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಬರೆಯುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

೨೭೧. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟರು?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೆಂಬ ಮಾತಿನ ವಿವರಣವೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇರುವದೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತು, ಅಚಿತ್ತು, ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಭೂತಿಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇರುವದು ಎಂದರೆ ಜೀವರಾಗಲಿ ಜಡವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ

ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಜೀವರೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ, ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಾದ ಜೀವರು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣರು; ಬದ್ಧರಾದ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತರಾದ ಜೀವರಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ ಪು. ೧೧೪). ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯಗಳೇ. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಶರೀರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಶ್ರೀ ಪು. ೬೧). ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೆಂಬ ಶರೀರದೊಡ ಗೂಡಿದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನು; ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತು ಶರೀರದೊಡಗೂಡಿದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರ್ಯವು, ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕಾರ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ (ಶ್ರೀ ೧೧೬). ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ - ಎಂದರೆ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳೊಡಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂಬುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾ ಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ರಾಮಾನುಜರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಜಗತ್ತುಗಳು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಬಾರದಂತೆ ರಾಮಾನುಜರು ಅವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಶೇಷಣಗಳು, ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಶರೀರ- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬರಿಯ ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಲ, ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ್ದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಲ- ಹೀಗೆ ಎರಡರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೂ ಅದ್ವೈತವೂ ಪರಮಾರ್ಥ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಡ, ಜೀವ, ಬ್ರಹ್ಮ ಇವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ; ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವೆವು.

೨೭೨. ಶ್ರುತಿ, ಪ್ರಮಾಣ, ತರ್ಕ

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮಾಣವು. ಶ್ರುತಿಯು ಅಪೌರುಷೇಯ, ನಿತ್ಯ. ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನ ಉಚ್ಚಾರಣಕ್ರಮದಿಂದಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಆ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ನಾವುಗಳು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಪೌರುಷೇಯ, ನಿತ್ಯ. ಇದರಂತೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ ವೇದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಹೊರಗೆಡಹಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ನಮ್ಮಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ಪು. ೩೨೬) ಎಂಬುದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ- ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಾಗಲಿ, ಅನುಮಾನ

ದಿಂದಲಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆಗಮದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರತಕ್ಕದ್ದು. (ಶ್ರೀ.ಪು.೮೭) ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನಿರಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಜೀವನೇ ಕರ್ತನೆಂದೋ, ಕಾರ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೋ, ಈಶ್ವರ ಕರ್ತೃಕವಾಗಲಾರದೆಂದೋ ಪ್ರತಿತರ್ಕವನ್ನೇ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಶ್ರೀ ಪು. ೧೩೭). ಬೌದ್ಧರು, ಕಾಣಾದರು, ಗೌತಮೀಯರು, ಜೈನರು, ಕಾಪಿಲರು, ಪಾತಂಜಲರು - ಇವರ ತರ್ಕಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಯಾದ ತರ್ಕವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಅದನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬೇಕು (ಶ್ರೀ ಸಂ. ೨ ಪು ೧೩೬ - ೧೩೭).

ವೇದದ ಜತೆಗೆ ಪಾಂಚರಾತ್ರತಂತ್ರವೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ತಂತ್ರವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ವ್ಯಾಸರೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪಶುಪತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ನಾರಾಯಣನೇ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವೇದವಿರುದ್ಧಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೧೫-೧೨೨ ಆ.ಪ್ರಾ.ಪು. ೨೯ ರಿಂದ ೮೭)*.

ಮೇಲೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ, ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಒಪ್ಪಿಗೆಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ, ತರ್ಕದ ದೋಷವನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕವು ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿ ಏತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕು? ಎಂಬುವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನಾರಾಯಣನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಯಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಪಾಂಚರಾತ್ರವನ್ನೂ ನಾರಾಯಣನೇ ರಚಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವೂ, ಆಪ್ತ ವಾಕ್ಯವಾದ ಪಾಂಚರಾತ್ರವೂ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ಮಾಡಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಬೇರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಬಹುದಾದದ್ದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ದೋಷವಿದೆ ಎಂದು ಮಂಡನಾದಿಗಳು ಹೇಳಿರುವದನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು

* ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಹಲವಿವೆ. ಅವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಕಂಠಭಾಷ್ಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಬರೆಯುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವೆವು.

ಹೇಳಿವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಅವರು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅವರ ಕಡೆಯವರೇ ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜರೂ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅದ್ವೈತಿಗಳಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ವಿರುದ್ಧ ಪಕ್ಷದವರನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಗೆಲ್ಲುವದು, ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಾಕ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಸಂಗತವೆಂದು ತೋರಿಸುವದು, ಮಿಕ್ಕವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪೂರ್ವಾಪರವಿರುದ್ಧವೂ, ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದು - ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ತರ್ಕದಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು, ಶಾಸ್ತ್ರೈಕಗಮ್ಯವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ (ಶ್ರೀ ಪು. ೬೦) ಎಂಬ ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

ಪಾಂಚರಾತ್ರರಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಚನವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಆಗಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದರು. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದರೂ ನಾರಾಯಣನ ಉಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೨೭೩. ಅವಿದ್ಯೆ

ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಬಲವಾಗಿ ಅವರು ಅವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (೧) ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸತ್ತಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಗಳೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತು ಅಲ್ಲದ ಅಸತ್ತು ಅಲ್ಲದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ವಸ್ತು ನಿಜವಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೇ-ಹೇಗೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (೨) ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯೆಯು -'ನಾನು ಅಜ್ಞನು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾಭಾವ ರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಅದರ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಲಾರದು - ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿಯು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ, ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದ್ದಾನೊ ಇಲ್ಲವೊ? ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅವಿದ್ಯಾನುಭವ ಹೇಗೆ? ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಆಶ್ರಯ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅನುಭವ ಹೇಗೆ? ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಸ್ವವಿಷಯದ ಆವರಣವಾಗಿ ಸ್ವನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಒಂದು ಬೇರೆ ವಸ್ತುಪೂರ್ವಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಅದು ಅಪ್ರಕಾಶ ಪ್ರಕಾಶಕವಾಗಿದೆ

ಎಂಬ* ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಾಗಭಾವ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ವಸ್ತ್ವಂತರಪೂರ್ವಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯರ್ಥವಿಶೇಷಣವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುತ್ತೀರಿ! ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಿಲ್ಲ; ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಅನೃತ' ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; 'ತಮಸ್ಸಿತ್ತು' ಎಂದರೆ ಅಚಿತ್ಸಮಷ್ಟಿಯಿತ್ತು ಎಂದರ್ಥ. 'ಮಾಯೆ' ಎಂದರೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಜ್ಞಾನ, ಕೆಲವು ಕಡೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದದ್ದು ಎಂಬರ್ಥದ ಶಬ್ದವದು. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಶಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ 'ನಿವರ್ತ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ' ಇಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾಕಾರಣವೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣದಾಕಾರವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. (೩) **ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. ಜೀವರು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರರು.** (೪) ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಕಾಶವು ಅವೃತವಾಯಿತು ಎಂದರೆ ನಾಶವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು (೫) **ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು** ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. (೬) ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾದ ಮೇಲೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಮೋಕ್ಷವು ಮೊದಲೇ ಇದೆಯೆ? ಇದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಾಗುವ ವಿದ್ಯೆಯೇಕೆ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು. (೭) **ಅವಿದ್ಯೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು** ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಕಾಣುವದೊ, ಇಲ್ಲವೊ? ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಾಶವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರವಯವವಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ (೭) **ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು** ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಅನುಮಾನವು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸದಿದ್ದರೆ ಹೇತುವು ಅನೈಕಾಂತಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು **ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯ**ವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ದೀಪವು ಅಪ್ರಕಾಶಿತ ಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶಿತ ಪ್ರಕಾಶಕ. ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯನುಮಾನಗಳೂ ಇವೆ (೧) ಅಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾದ್ಯ ಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾತ್ರಾಶ್ರಯವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರಾಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. (೨) ವಿಷಯಾವರಣವಾಗಿರುವ ಶುಕ್ತಿಕಾದ್ಯಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದು ವಿಷಯಾವರಣವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾವರಣವಾಗಲಾರದು. (೩) ಅದು ವಿಷಯಾವರಣವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಲಾರದು. (೪) ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವಿಲ್ಲದ್ದ

---

* ವಿ. ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ಬರೆದಿರುವ ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇತಿಹಾಸದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣದ ಪುಟಗಳು ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅನಂತಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಪುಸ್ತಕದವು.

ರಿಂದ ಘಟಾದಿಗಳಂತೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. (೫) ಶುಕ್ತಿಕಾದಿಗಳಂತೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಾವರಣವಿರಲಾರದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇತ್ಯಾದಿ (ಶ್ರೀ ಪು. ೭೩-೮೨, ಸಿ.ತ್ರ. ೮೯-೯೨).

ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ರಾಮಾನುಜರು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ದೇವತೆ, ಮನುಷ್ಯ, ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅರ್ಥರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯುವದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯು, ಅಜ್ಞಾನವು, ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆ (ಶ್ರೀ ಪು. ೪೭, ೬೩, ೬೭) ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರರಂತೆಯೇ (೭೮) ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅನಾದಿಕರ್ಮರೂಪಾಜ್ಞಾನಮೂಲವಾಗಿದೆ (ಶ್ರೀ ೭೧, ೬೦) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿರುವ ಪಾಪರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೭೪. ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರ

ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು, ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಬಾಧವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಜೀವರು, ಜಗತ್ತು-ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವಿಚಾರವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಮತವು ರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಒಪ್ಪದೆ ಹೋದದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತೋರುವದು (ಖ್ಯಾತಿ), ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವದು (ಪ್ರವೃತ್ತಿ), ಅದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿವಾಗುವದು (ಬಾಧ), ಹಾಗೆ ತೋರಿದ್ದು ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗುವದು (ಭ್ರಮ)- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನ್ಯಥಾಭಾನವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣದ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ 'ಇದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು' ಎಂದೇನೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು ಎಂದೇ ತೋರಿದರೆ ಭ್ರಮವಾಗಲಿ ಬಾಧೆಯಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳೇ ರಜತಾದ್ಯಾಕಾರದಿಂದ ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಮಿಕ್ಕ ಖ್ಯಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ರಜತವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದರ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮೊದಲು ಇರುವದಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಾದಿದೋಷಗಳಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲ, ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯ

ಗಳಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರವು. ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದಂತೂ ಕಾರಣವೇ ಆಗಲಾರದು. ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದವಾಗಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಲಿ ವಿಷಯೀಕರಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಕುತರ್ಕವೇ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೮೨-೮೩).

ಭ್ರಮೆಗೆ ಕಾರಣದೋಷವು ಇರಬೇಕು. ಅದು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರರು ತಿಳಿಸಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕರಣದೋಷವೆಂಬ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರ ಶಂಕೆಯನ್ನು (೫೫) ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು (ಭಾ.ಭಾ. ಪು. ೧೮) ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದರು. ಭ್ರಮೆಗೆ ನಿಜವಾದ ದೋಷವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ ಪು. ೮. ೪೯, ೭೫). ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ದೋಷವಿಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಬಹುದೆಂದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದೆ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗ ಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ದೋಷದಿಂದ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗು ವಂತೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಎಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ - ಎಂಬ ಶೂನ್ಯವಾದವೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೮೦) ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ನಿಜವಾದ ದೋಷವು ಅವಶ್ಯವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಚಾರದ ದೋಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ದ್ವೈತವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರಬೇಕು.

ಆದರೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ರಾಮಾನುಜರು ತೃಪ್ತರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ ಎಂಬ ಯಥಾರ್ಥ ಖ್ಯಾತಿಯ ವಾದವೊಂದನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣ ಶ್ರುತಿಯು (ಛಾಂ. ೬-೩-೩) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ (ಬ್ರ.ಸೂ. ೩-೨-೨) ಇದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ರಜತಾದಿ ಗಳುಂಟೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಶುಕ್ತಿಯು ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆಯೇ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಅದು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಂಶವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನು ನಿಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಂಖವು- ರೋಗವಿದ್ದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹಳದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವಾಗ ಪಿತ್ತದ್ರವ್ಯದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಕಣ್ಣಿನ ಕಿರಣಗಳು ಶಂಖದೊಡನೆ ಬೆರಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಫಟಿಕದಲ್ಲಿ ದಾಸಿವಾಳದ ಪ್ರಭೆಯು ಹೊಗುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಇರುವದರಿಂದಲೇ(!) ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆದರೂ ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದು ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನವು, ಹಾಗಿಲ್ಲದ್ದು

ಬಾಧ್ಯಜ್ಞಾನವು - ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಮಂಜಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೮೩-೮೭) ಎಂದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ! ಆದರೆ ಎಷ್ಟು ಭ್ರಾಂತಿಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿದರೆ ತಾನೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದಾದೀತು? ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬಾಧಿತವಾದ ಮೇಲೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು; ನಾವು ಕೊಟ್ಟಕಾರಣವು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಮೊದಲು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾದೀತೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಎತ್ತಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

೨೭೫. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಉಪಲಕ್ಷಣವೆಂದಾದರೂ ವಿಶೇಷಣವೆಂದಾದರೂ ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉಪಲಕ್ಷಣವಾದಾಗ ಯಾವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳಾಗುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ- ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಪಾದಾನವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಗಳುಳ್ಳದ್ದು, ವಿಚಿತ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇನ್ನು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಆಗಬಹುದು. ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಣಗಳಿದ್ದರೂ ಕಾಲಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ವಸ್ತು ಅನೇಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದರೆ: ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ಅಚೇತನಗಳಂತೆ ವಿಕಾರಗಳುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಚೇತನ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಅಚಿತ್ ಸಂಸರ್ಗವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಜೀವರ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸಂಕೋಚವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಅನಂತವಾದದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ದೇಶದಿಂದಾಗುವ ಕಾಲದಿಂದಾಗುವ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗುವ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗುಣಗಳೂ ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೧೨೩).

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತು ಅಚಿತ್ತು ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಶ್ರೀ.ಸಂ.೨. ಪು. ೨೪೭). ಚಿತ್ತು ಅಚಿತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣ ವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಸುವೆವು. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಶ್ರೀಸಂ. ೨ ಪು. ೨೨೯ - ೨೩೨). ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನವೊಂದರಿಂದಲೇ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಆಗಿದೆ. (ಶ್ರೀ.ಪು. ೧೦೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರತು ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಾರದು (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨.ಪು.೨೩೭)

ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವೂ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨ ಪು. ೩೯). ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ.ಸಂ.೨ ಪು. ೨೪೯-೨೫೩). ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣನೇ; ಪ್ರಜಾಪತಿ, ಶಿವ, ಇಂದ್ರ ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣ-ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೆಲವು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವು ನಾರಾಯಣಾನುವಾಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೇ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ಶ್ರೀ.ಸಂ.೨. ಪು. ೧೧೨, ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೨೦). ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅನವಧಿಕಾತಿಶಯಾಸಂಖ್ಯೇಯವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಬಲ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ವೀರ್ಯ, ಶಕ್ತಿ, ತೇಜಸ್ಸು-ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳಿರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ದಿವ್ಯವಾದ ಅದ್ಭುತವಾದ ನಿತ್ಯನಿರವದ್ಯವಾದ ಗುಣಗಣಗಳ ನಿಧಿಯಾದ ದಿವ್ಯರೂಪವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವದು; ಆ ರೂಪವನ್ನೇ ಆತನು (ಗೀ.ಭಾ. ಪೀಠಿಕೆ). ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯಾ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೨೦೩). ಆ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿವಿಧವಾದ ಅಪರಿಮಿತ ದಿವ್ಯಭೂಷಣಗಳೂ, ಅನಂತದಿವ್ಯಾಯುಧಗಳೂ ಆತನಿಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆತನಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಗಳೂ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳೂ ಇರುವ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಪತ್ನಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. (ಗೀ.ಭಾ. ಪೀಠಿಕೆ). ಆತನು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದರೂ ಸರ್ವಗತನಾದರೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪ ನಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತನಗಾಗಿ ಅಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿರು ತ್ತಾನೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೨೯) ಆತನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತನಿಗಾಗಿಯೇ ಧರಿಸಿರುವ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ನಿತ್ಯಸೂರಿಗಳು ಆತನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಿರುವರು (ಗೀ.ಭಾ. ಪೀಠಿಕೆ).

೨೭೬. ಪ್ರಪಂಚ.

ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ವಿಶೇಷ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಚಿದ್ರೂಪರಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮರು, ಅಚಿದ್ವಸ್ತು- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಶ್ರೀ.ಭಾ.ಪು. ೪೩, ೧೦೧). ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವು ಎಂದಾಗ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದರ್ಥವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ; ಜಗತ್ತೆಂಬ ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ- ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಎಂದರೆ

ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುವುದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೇವಮನುಷ್ಯಾದಿಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭೇದವಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಕಾರವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೬೧, ೬೨) ಎಂದು ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ; ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಆತನ ಶರೀರವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಮಯವಾಗಿದೆ (ಶ್ರೀ ಪು. ೬೪). ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತು ಯಾವುದೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. (ಶ್ರೀ.ಪು. ೬೬). ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವು ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಕರೆದಿದೆ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೯೫). ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತೇ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

೨೭೭. ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವಿಚಾರ

ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯೂ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯೂ ಉಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮಕಾರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕಪ್ರಪಂಚವು (ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೨೩) ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯವು ಒಂದವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂದರೆ ಕಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಾದ ಆಕಾಶ, ವಾಯು-ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. (ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೬೭) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ನೆರವೇರಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಅವ್ಯಕ್ತ, ಮಹತ್ತು, ಅಹಂಕಾರ, ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಆಕಾಶ, ವಾಯು-ಮುಂತಾದ ಅಚಿತ್ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ (ಶ್ರೀ.ಸಂ.೨ ಪು.೧೨೬) ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವಾಗ ಬರಿಯ ಅಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಿಗೇ ಪರಸ್ಪರ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಶರೀರವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಂದಿನ ಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೩೦) ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತಶರೀರ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಆಕಾಶ, ಆಕಾಶಶರೀರ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ವಾಯು-ಹೀಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೩೨).

೨೭೮. ಚಿದ್ವಸ್ತುವಿಚಾರ

ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಜೀವನ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೋಚವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವಿಕಾಸವೇ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು

ಜೀವನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ನಿತ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ರೀ.ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೩೭) ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವಾದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದಾದಿಗಳುಂಟಾಗಿ ಸ್ವರೂಪದ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವುಂಟಾಗಿ ಸ್ಥೂಲತ್ವವುಂಟಾಗುತ್ತವೆ; ಆಗ ಅವು ಭೋಗ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವನು ಕರ್ಮಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಭೋಕ್ತೃವಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಿಕಾಸವನ್ನು ದೇಹದ ಮೂಲಕ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಅವನ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅದರಿಂದಗಲುವಿಕೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಮರಣ, (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨ ಪು. ೧೩೭, ೧೩೮).

ಈ ಆತ್ಮನು ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನರೂಪನಲ್ಲ, ಜಡನೂ ಅಲ್ಲ; ಜ್ಞಾತೃಸ್ವರೂಪನು. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ೧೪೦. ಸಿ.ತ್ರ. ೫೨). ಅಹಂಕಾರದ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಃ ಜ್ಞಾತೃವೇ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವವು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೋದರೆ ಆತ್ಮನ ನಾಶವೇ ಆದೀತು. ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಯಾಗುವದುಂಟಷ್ಟೆ; ಅದಕ್ಕೂ ಅಹಂಕಾರವುಂಟು. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸದೆ ಆತ್ಮನು ಅಹಮರ್ಥನಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಶ್ರೀ. ಪು. ೪೧ರಿಂದ ೪೭, ಸಿ.ತ್ರ.೨೬-೩೨). ಜೀವನಿಗೆ ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೆ ತೆರಳುವದು ಮತ್ತೆ ಬರುವದು - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಅಣುಪರಿಮಾಣನು. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೪೧). ಆದರೆ ಅವನ ಗುಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ದೇಹವನ್ನೆಲ್ಲ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ರತ್ನ, ಸೂರ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬೆಳಕು ಹರಡುವದನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨ ಪು. ೧೪೩). ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಸಾರವಾದ ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ.ಸಂ.೨. ಪು. ೧೪೪). ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಕಗುಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ವಾಗಿರುವದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಹಾಗೆ ಕರೆದಿರುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ.ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೪೮). ಈ ಗುಣವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ. ಪು. ೩೭). ಜೀವಾತ್ಮನು ಸ್ವಭಾವಕರ್ತೃ, ಆದರೆ ಅವನು ಅಧಿಷ್ಠಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಕರ್ತೃವೇ ಹೊರತು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ (ಶ್ರೀ ಸಂ.೨. ಪು. ೧೫೨). ಬಡಗಿಯು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಕೆಲಸಮಾಡುವಂತೆ ಇವನೂ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾದಾಗ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೫೪) ಇಚ್ಛೆಯೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾದರೂ ಕ್ಷೇತ್ರಸಂಬಂಧದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಧರ್ಮವೆಂದಿದೆ. (ಗೀ. ಭಾ. ೧೩. ೭). ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೫೬- ೧೫೭). ಇವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶನು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಪರಮೇಶ್ವರರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನೂ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟನು,

ನಿಯಮ್ಯನು, ಅಜ್ಞನು, ಪರಾಧೀನನು, ಬ್ರಹ್ಮದ ಶರೀರ, ಅವನಿಗೆ ಶೇಷ, ಅವನೇ ಇವನಿಗೆ ಆಧಾರ, ಇವನು ಅವನಿಂದ ಪಾಲ್ಯನು, ಅವನಿಂದ ಸಂಹಾರ್ಯನು, ಆತನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿ ಆತನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೫೮ ರಿಂದ ೧೬೧). **ದೇಹೋಪಕರಣ**ಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ- ಇವೂ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಣುವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣವೂ ಅಣುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನೂ ದೇವತೆಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೩. ೧೬೯ ರಿಂದ ೧೯೧).

೨೭೯. ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವ

ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಶರೀರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶರೀರವೆಂದರೆ **ಕರ್ಮಫಲಭೋಗಕ್ಕೆ ಹೇತು**ವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಶರೀರವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅವು ಭೋಗಹೇತುವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರವು ಭೂತಸಂಘಾತದಿಂದಲೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಐದು **ವೃತ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಧರಿಸುವದು** ಶರೀರವು ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ಥಾವರಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಐದು ವೃತ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. **ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದದ್ದು ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು-** ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಅಹಲ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಶಾಪದಿಂದ ಬಂದ ಕಲ್ಲಿನ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಶರೀರವೆಂದರೆ** ಇದು **ಲಕ್ಷಣ; ಯಾವ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವು ನಿಯಮ್ಯವಾಗಿರುವದೋ ಧಾರಣೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದೋ, ತನಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೋ ಆ ದ್ರವ್ಯವು ಆ ಚೇತನದ ಶರೀರವು** (ಶ್ರೀ. ಸಂ.೨ ಪು. ೧೫). ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಪುರುಷನ ಶರೀರವು. ಈ ಶರೀರವನ್ನೇ ಪರಮಾತ್ಮನ **ರೂಪ, ತನು, ಅಂಶ, ಶಕ್ತಿ, ವಿಭೂತಿ-** ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ (ಶ್ರೀ ಪು. ೬೧). ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ಮವಶದಿಂದ ಅಚಿತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಪುರುಷಾರ್ಥವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಪುರುಷಾರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಜೀವನ ಕರ್ಮವಶದಿಂದ ಅದು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದು ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಅಪುರುಷಾರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆಯಾ ಶರೀರನಿಮಿತ್ತವಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಲ್ಲ (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೨೨೯ ರಿಂದ ೨೩೨). ಶರೀರದ ದೋಷಗಳು ಆತ್ಮನಿಗಾಗಲಿ ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳು ಶರೀರಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨-೧೩). ಇದರಂತೆ ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾರವಾಗಲಿ ಚಿದ್ವಸ್ತುವಿನ ಅಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಲಿ ಅವುಗಳ ಆತ್ಮನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ

ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ. (ಶ್ರೀ.ಪು. ೪೦೭)- ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಶರೀರವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಯಮನಮಾಡುವವಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ರಕ್ತ ಚಲನೆಯೇ ಮುಂತಾದವು ಅವನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶರೀರದಿಂದ ಚಿದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಶರೀರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಅಪುರುಷಾರ್ಥ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಶರೀರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನರಾಗಿ ಜೀವರು ಕಾಣುವದು ಹೇಗೆ? ಎರಡು ಚೇತನಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಶರೀರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜೀವನು ಶರೀರವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ಶರೀರವನ್ನು ಜೀವರೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಜೀವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಈ ಶರೀರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಾಪೇಕ್ಷೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇದು ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯತೃಪ್ತವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ! ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ತರ್ಕದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಗಮ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಒಡ್ಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಅವರು ಇಂಥ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳೂ ಆತ್ಮರೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಶರೀರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೨೪೦.) ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ?

೨೮೦. ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣವಾದ

ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಅಚಿತ್ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳು, ಅಹಂಕಾರ- ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತಮಃಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಅಚಿತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮದ ಶರೀರವೆಂದು ಕೂಡ ಹೇಳಲಾಗದಷ್ಟು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ತಮಸ್ಸು. ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು "ಒಂದೇ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ತಮಃಶರೀರವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ನಾಮರೂಪ ಚಿದಚಿನ್ಮಿಶ್ರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು- ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪರಿಣಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೦೨, ೪೦೫). ಈ ತಮಸ್ಸೇ ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮರಿಗೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯ ದಂತೆ ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಮೃತ್ಯುವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ.ಸಂ.೨.ಪು.೪೦೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು; ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು.

ಪರಮಾತ್ಮನು ತಾನು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ಸ್ವರೂಪನಾದರೂ ತನ್ನ ಲೀಲೆಗೆ ಉಪಕರಣವಾಗಿರುವ, ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸತ್ಕಲ್ಪವಾಗಿರುವ

ಚಿದಚಿಚ್ಛರೀರವನ್ನು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಅನಂತವಾದ ಆಟದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯ ಬೇಕೆಂದು ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನೇ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ರೀಸಂ. ೨. ಪು.೪೦೩). ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದು ಕಾರ್ಯವಾದರೂ ಅಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ, ವಿಕಾರಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ ಕಳಂಕವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ತಾನಿದ್ದಂತೆಯೇ ನಿರ್ದೋಷನಾಗಿ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೦೮).

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ ಬರುವದರಿಂದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರುವ ವಸ್ತುವೇ ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವದೆಂಬ **ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಕ್ಕೆ** ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೧).

ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರವಾಹವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜೀವರ ಕರ್ಮವೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರವರ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ವಿಷಮಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಮಾಡುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ (ಶ್ರೀಸಂ. ೨. ೬೫) ಎಂದು ಇತರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಂತೆಯೇ ರಾಮಾನುಜರೂ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಅಂಟಬಹುದಾದ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆನ್ನುವಾಗ ವಿಶೇಷ್ಯಾಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿ (ಸೂ. ೧-೧-೨) ಇಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪಬೀಜವು ಬೇಕೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಶರೀರವೇ ಕಾರಣತ್ವವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇತುವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರವು ಶರೀರಿಗಿಂತ ಅಪೃಥಕ್‌ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶರೀರವಾಚಕಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶರೀರಪರ್ಯಂತವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೯೩, ೧೮೭, ೨೨೩) ಶರೀರದ ಮೂಲಕ ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಬರುವದೆಂದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಅಚಿದ್ರೂಪವಾಗುವದೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪರಿಣಾಮಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಅಚಿದ್ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಾರದ್ದರಿಂದ ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವೂ ಚಿದ್ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಂಶವೆನ್ನಬೇಕು" (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨. ಪು. ೨೪೭) ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

೨೮೧. ಸಂಸಾರಮೋಕ್ಷಗಳು

ಅನಾದಿಕರ್ಮವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಚಿತ್ಸಂಸರ್ಗದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೇ ಬಂಧವೆಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ದೋಷದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳೂ ಲೋಕಾಂತರಗಳೂ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಆಯಾಸ ಗೊಂಡು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತು ವಿಷಯಭೋಗವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨ ಪು. ೧೯೩ ರಿಂದ ೨೨೯).

ಬರಿಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವು ಅಲ್ಪವು, ಅಸ್ಥಿರವು, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಂತವಾದ ಸ್ಥಿರವಾದ ಫಲವು ಎಂದು ಯಾವನು ಕರ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೧೨).

ನಾನು ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಸಕಲೇತರ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶರೀರವು ಎಂದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಲಕ್ಷಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು (ಶ್ರೀ. ಪು.೨೪೬).

೨೮೨. ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನ:

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಬಂಧವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗಲಾರದು. ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಉಪಾಯವು-ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟೇಶ್ವರರಂತೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನ, ಚಿಂತನ, ವೇದನ- ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವ ಉಪಾಸನೆ. ಎಡೆಬಿಡದೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಧಾರಾಕಾರವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸುವದರಿಂದ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶದವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಧ್ರುವಾನುಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೂ ಭಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಶ್ರೀ.ಪು. ೭ ರಿಂದ ೧೩, ಸಂ. ೨. ಪು. ೩೭೫, ಗೀ.ಭಾ. ೯-೩) ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅನಾದಿಕರ್ಮವೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಂಧವಾಗಿ ಅನಾತ್ಮವೇ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ತಾನು ಪರಮಪುರುಷನ ಶರೀರನೆಂದೂ ಆತನೇ ಸಕಲಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಹಾಗಲ್ಲವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ಭಾ. ೧೮-೭೨) ಪರಮಪುರುಷಾರಾಧನರೂಪವಾಗಿ ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು, ನಿಷಿದ್ಧಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು, ಶಮದಮಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದು- ಇವುಗಳಿಂದ

ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆಗೆ ಪ್ರಕರ್ಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಶ್ರೀ. ಭಾ.೭-೧೩, ಸಂ.೨- ಪು. ೩೬೪,೩೭೫; ಗೀ. ೧೮-೭೨).

ಉಪಾಸಕನಾದವನು ತಾನು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವಾದಿಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ತಾನು ಶರೀರವೆಂದೂ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. (ಸಂ. ೨- ಪು. ೩೩೫, ೪೦೪). ದಹರವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನಾರಿಸಿಕೊಂಡು (ಶ್ರೀ.ಸಂ. ೨ - ೪೩, ೪೬) ಸಾಯುವವರೆಗೂ (ಶ್ರೀ ಸಂ.೨. ಪು. ೪೧೨) ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕು; ಆಯಾ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಗುಣಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸತ್ಯತ್ವ, ಜ್ಞಾನತ್ವ, ಅಮಲತ್ವ, ಅನಂತತ್ವಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಸ್ಥೂಲತ್ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯ, ಗಾಂಭೀರ್ಯ, ಔದಾರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗುವದು (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨, ಪು. ೨೭೬ ರಿಂದ ೨೮೦).

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ, ಜ್ಞಾನಯೋಗವೂ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮತ್ವಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯೂ, ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವೆಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಫಲಾಭಿಸಂಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮನಶ್ಶಾಂತಿಯೂ ಆಮೇಲೆ ಆತ್ಮಧ್ಯಾನವೂ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ್ಯವೂ ಅದರಿಂದ ಪರಭಕ್ತಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವವು ಎಂದು (ಗೀ.ಭಾ. ೧೨-೧೩) ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮನನ್ನೇ ದರ್ಶನಮಾಡಬೇಕು, ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಮಾಡಬೇಕು"- ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ? ವಾಕ್ಯಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣವೂ, ಅದು ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮನನವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೇ ವಿಹಿತವೆಂದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತವು. ಈ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಭಾವನಾಪ್ರಕರ್ಷದಿಂದ ದರ್ಶನಸಮಾನಾಕಾರವಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ದರ್ಶನವು ಅದರ ಫಲವು (ಶ್ರೀ. ಪು. ೮-೯).

ರಾಮಾನುಜರ ಮತದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯೇ ವೇದಾಂತವಿಹಿತಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಗಬಾರದಲ್ಲವೆ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದಷ್ಟೆ? ನಿರ್ದುಷ್ಟವೂ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮಪ್ರಾಪ್ಯವು - ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬೇಕು?- ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತವು (ಶ್ರೀ. ೩. ೧೫೬, ೧೫೭). ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಉಪಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

೨೮೩. ಭಕ್ತಿಯ ಫಲ, ಮುಕ್ತಿ:

ಉಪಾಸಕನು ಈ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಡುವ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವವು (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨, ಪು. ೨೯೮, ೩೬೧). ಆದರೂ ಉಪಾಸನೆಯ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ (ಸಂ. ೨. ಪು. ೨೯೯). ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗುವವು. ಮುಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವು ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ. (ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೧೪, ೪೧೫) ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ಭೋಗದಿಂದ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು (ಸಂ. ೨ - ಪು. ೪೧೭, ೪೨೦).

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ, ಉಪಾಸನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ-ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಉಂಟು, (ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೩೦, ೪೩೧). ಸಗುಣವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿವಿಯುಕ್ತವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು (ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೩೮ ರಿಂದ ೪೯೦).

ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದ ಜೀವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿದ್ದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. **ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಆಗುತ್ತದೆ** (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨-ಪು. ೪೨೦, ೪೨೨). ಅವನಿಗೆ ಸಂಕಲ್ಪಮಾತ್ರದಿಂದ ಪಿತ್ರಾದಿಗಳು ದೊರೆಯುವರು, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ (ಶ್ರೀ ಸಂ. ೨. ಪು. ೪೨೮). ಅವನಿಗೆ ಇಷ್ಟದಂತೆ ಶರೀರವಿರುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಶರೀರವನ್ನು ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನೇ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಲೀಲೋಪಕರಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨-ಪು. ೪೮೧). ಮುಕ್ತನಾದವನು ಅಣುವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ದೇಹದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಗುಣದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ದೀಪದಂತೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸುಷುಪ್ತಿ ಮರಣಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಲುಪ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ (ಶ್ರೀ. ಸಂ.೨. ಪು ೪೮೧, ೪೮೨).

ಆದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಸಮನಾಗಿ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಚೇತನಾಚೇತನಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಈಶ್ವರನದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದರ ವಿಭೂತಿಯಾದ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವದೇ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಐಶ್ವರ್ಯವು. ಅವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಗುಣಗಳೂ ಕೂಡ ಈಶ್ವರನ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಯಾಥಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನುಭವಿಸುವದೆಂಬುದೇ ಜೀವನಿಗುಂಟಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಮ್ಯವು (ಶ್ರೀ. ಸಂ.೨ ಪು. ೪೮೬ ರಿಂದ ೪೮೯). ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇತರ

ಬಯಕೆಯೂ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪನಾದ ಪರಮಪುರುಷನು ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯನಾದ ಈ ಭಕ್ತನನ್ನು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರಿಗಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲ (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨, ಪು. ೪೯೧).

ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಸುಷುಪ್ತಿ ಪ್ರಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿದ್ದು ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ವಿಕಾಸವಾಗುವ ಬಗೆಗಿಂತ ಇದು ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ತಿಯಾದದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಪ್ಪುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ (ಶ್ರೀ. ಪು.೧೬೪) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಚಿತ್ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಾಖ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕವೂ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಭೋಗವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಂಗತವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವಶ್ಯರಾದವರಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದರಿಂದ ಪರಿಮಿತಸುಖವನ್ನೂ ದುಃಖವನ್ನೂ ಕೊಡುವದಾದರೂ ಕರ್ಮವು ನಾಶವಾದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಭೂತಿಯೆಂಬ ಅನುಭವವಾದಾಗ ಸುಖವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪಿತ್ತದಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವವನು ಹಾಲು ಕುಡಿದರೆ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಸುಖವೂ ದುಃಖವೂ ಆದರೂ ಪಿತ್ತವು ಹೋದ ಬಳಿಕ ಸುಖಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಭಗವಂತನ ಲೀಲೋಪಕರಣವು- ಎಂದು ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡುವದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸುಖವೇ ಆಗುತ್ತದೆ - (ಶ್ರೀ. ಪು. ೨೯೨) ಎಂದು ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಗವಂತನಿಗೆ ಶರೀರವಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸುಖಕರವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಸೃಷ್ಟವಾದ ಶರೀರವೂ ಸುಖಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದು.

ಜೀವರ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೋಚವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬುದರ ಮೇಲೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಗಳನ್ನೂ ಸುಷುಪ್ತಿಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಬಂಧಮುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನರ ಆತ್ಮನು ಸಂಕೋಚವಿಕಾಸವುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಕಾರಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ (ಶ್ರೀ. ಸಂ.೨ ಪು. ೧೦೮) ಈ ದೋಷವು ಏಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ವೇದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಂಬಿರುವವರಿಗೆ ಬರಿಯ ತರ್ಕವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು.

೨೮೪. ಶ್ರುತಿಸಾಮರಸ್ಯ

ಅತೀಂದ್ರಿಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವ

ಪದ್ಧತಿಯು ರಾಮಾನುಜರಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಬಂದಿತ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ತ್ವವು ಮೂಲೆಗೆ ಬಿದ್ದು ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದುಹೋಗಿದ್ದವು. ಮಾಯೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯೂ ಬಂದಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶ್ರುತಿಸಂಮತವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತರಬಾರದೆಂಬ ವಾದವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೊ ಹಾಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಕೆಲಸವು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ; ನೇರಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಸಾರುವ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಚನಗಳೂ ಹೇರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜರು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೇಗೆ ಸಮರಸಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೧) " ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಮೊದಲು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸತ್ತೊಂದೇ ಆಗಿತ್ತು" (ಛಾಂ.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಚಿತ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃ ಯಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಮಿಕ್ಕ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತ." (ಶ್ರೀ. ಪು. ೩೧-೫೩).

(೨) "ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣವು, ನಿರಂಜನವು, ನಿಷ್ಕಲವು, ಶಾಂತವಾದದ್ದು" ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ- ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತಹೇಯಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ "ನಿರ್ಗುಣ" ವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೆ? (ಶ್ರೀ. ಪು. ೫೩). ಎಂಬುದು ಸಮಾಧಾನ."

(೩) "ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು" (ಶ್ವೇತ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ! ಎಂದರೆ ನಿಜ; ಅಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ವಿಚಿತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿ. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅಜ್ಞತ್ವವಿಲ್ಲ; ಆ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಮಾಯೆ' ಎಂದಿದೆ. (ಶ್ರೀ. ಭಾ.ಪು. ೮೮)

(೪) "ಎಲ್ಲಿ ದ್ವೈತದಂತೆ ಇರುವದೊ" (ಬೃ) "ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ನಾನಾ ಇಲ್ಲ" (ಕಠ) "ನಾನಾ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವವನು ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ"

(ಬೃ) - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಭೇದನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆಯಿತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೫೬).

(೫) "ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವು, ಜ್ಞಾನವು, ಅನಂತವು" (ತೈ) ಎಂದು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲವೆಂದಿಲ್ಲ. "ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೊ" (ಮುಂ) ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೆಂದು ಒಂದು ಕಡೆ ಜ್ಞಾತೃವೆಂದು ಒಂದು ಕಡೆ-ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ?- ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ. 'ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾ" ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಹೇಯಗುಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು "ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ" (ಛಾಂ)ಎಂದು ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಗುಣ ನಿರ್ಗುಣ ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಷಯವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೫೪).

(೬) "ಅದೇ ನೀನು" (ಛಾಂ) "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಬೃ) ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮರು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ತತ್ಪದವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪವೂ ಆದ ಜಗತ್ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತ್ವಂಪದವು ಅಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವಶರೀರದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಕಾರದ್ವಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನೇ ಕೈ ಬಿಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀ.ಪು. ೯೪). ಹೀಗೆಯೇ "ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನನ್ನು ನನ್ನನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿ" (ಗೀ)- ಎಂಬ ಗೀತಾವಚನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ನಾನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ಶ್ರೀ. ಪು. ೭೨, ಗೀ. ಭಾ. ೧೩-೨).

(೭) 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' (ಬೃ) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶ್ರುತಿ ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು 'ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಸತ್ಯವು' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವರಿಗೆ ಸ್ವರೂಪಾನ್ಯಥಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ನಿತ್ಯರು. ಆದರೆ ಅವರಂತೆ ಜ್ಞಾನಸಂಕೋಚವೂ ವಿಕಾಸವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨ ಪು. ೨೩೬).

(೮) **ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ?**- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ರಾಮಾನುಜರ ಉತ್ತರವಿದು. ಅಚಿದ್ವಸ್ತು ಭೋಗ್ಯವೆಂದೂ

ಚಿದ್ವಸ್ತು ಭೋಕ್ತೃವೆಂದೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಯಂತೃವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ (ಶ್ವೇತ-೪-೯,೧೦) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಪುರುಷನ ಶರೀರವೆಂದೂ ಅವನಿಂದ ನಿಯಮ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲಾರವೆಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಿವೆ; (ಬೃ-೫-೭-೩) ಹೀಗೆ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಶರೀರಕನಾದ ತತ್ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳ ಪರಮಪುರುಷನೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನೇ ಜಗತ್ತೆಂದೂ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ (ಛಾಂ -೬-೮-೬) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಈ ಜೀವಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವೆನು" (ಛಾಂ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಾಚಕಶಬ್ದಗಳೂ ಅಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾಚಿಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯವಾಚಿಶಬ್ದಕ್ಕೂ, ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಂಘಾತವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತು, ಅಚಿತ್ತು, ಬ್ರಹ್ಮ- ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಬೆರತಂತೆಯೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ. ಪು. ೯೯ ರಿಂದ ೧೦೩, ಗೀ. ಭಾ. ೧೩-೨). ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತು, ಅಚಿತ್ತು, ಈಶ್ವರ- ಇವರ ಸ್ವಭಾವಭೇದವನ್ನೂ, ಸ್ವರೂಪಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅನನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಶ್ರೀ. ಪು. ೧೦೪).

೨೮೫. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರ ಸ್ಥಾನ

ನಾವು ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಪ್ರವಾಹವು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ವೇದಾಂತವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೇ ಮೀಸಲೆಂಬ ಭಾವವು ಈಗ ಮಾಯವಾಯಿತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ-ಒಂದೆರಡು ಹೆಚ್ಚು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅಪರಬ್ರಹ್ಮ (ಕಡಿಮೆಯ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅಂಟಿಸಿದ್ದ ಕಲಂಕವನ್ನು ತೊಡೆದು ಉಪಾಸನಾಮಾರ್ಗವನ್ನು ವೇದಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಮಾಯಾವಾದದ ಗೋಜಿಲ್ಲದೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದೆಂಬ ಭರವಸೆಯು ವಿಚಾರಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಪಾಂಚರಾತ್ರಾಗಮವನ್ನು ವೇದಕ್ಕೆ ಗಂಟುಹಾಕಿ ವೇದದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬಹುದು; ಅದು ಭಗವತ್ಪ್ರೋಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ 'ತಂತ್ರ' ವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು

ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಆಗಮಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ್ದವರಿಗೂ ಅವರು ದಿಕ್ಪ್ರದರ್ಶಕರಾದರು. ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ತಾರ್ಕಿಕರೊಡನೆ ಹೋರಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಾಗಿಸಿ 'ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವದು? ಸೂತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿರ್ಗುಣನಿರ್ವಿಶೇಷಾದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೊ, ನಿತ್ಯಸಗುಣವಾದ ಸವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೊ?'- ಎಂಬುದನ್ನು ಇತ್ಯರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತು. ಇದೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಮುಂದಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೧೬. ಶ್ರೀಕಂಠಶಿವಾಚಾರ್ಯ - ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ

೨೮೬. ಹಿನ್ನೆಲೆ

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಪಾಂಚರಾತ್ರಾಗಮಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ನಾರಾಯಣಪರವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಮಾಡಿದ್ದು ಉಪಾಸನಾಮಾರ್ಗ ಪ್ರವರ್ತನೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಧನವಾಯಿತಾದರೂ ಇದೇ ಮಾರ್ಗದಿಂದ **ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೆ** ಏತಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯಸ್ಥಾನವು ಬರಬಾರದು? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬರಬಹುದು" ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ "ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೇ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವು ಬರಬೇಕು" - ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿಟ್ಟವರು **ಶ್ರೀಕಂಠಶಿವಾಚಾರ್ಯರು.**

೨೮೭. ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವರ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳು

ರಾಮಾನುಜರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೈವರೂ ವೈಷ್ಣವರೂ ಭರದಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟದೈವದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಹರಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕಯಜ್ಞಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಹಾಗೆಲ್ಲ, ಶಿವ ವಿಷ್ಣುಗಳ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗದ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಶ್ರೀಮೂರ್ತಿಯ ಅರ್ಚನೆಗಳು ಬಲಪಡುತ್ತ ಬಂದವು. ಜಾತ್ರೆಗಳು ಉತ್ಸವಗಳು ಬಲಗೊಂಡವು. ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದವು. ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಪ್ರಸಾದಗಳ ವಿನಿಯೋಗ, ಗುರುಗಳಿಂದ ಮಂತ್ರದೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವದು. ಇವುಗಳು ಶೈವರಿಗೂ ವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿತ್ತು. ವೈಷ್ಣವರುಗಳಲ್ಲಿ **ಆಳ್ವಾರುಗಳಂತೆ** ಶೈವರಲ್ಲಿ **ಅಡಿಯಾರುಗಳು** ಭಕ್ತಿಪ್ರಸಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. **ಅಪ್ಪರ್, ಸಂಬಂಧರ್, ಸುಂದರರ್** - ಇವರ **ತೇವಾರಮ್** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳೂ, **ಮಾಣಿಕ್ಕ ವಾಚಕರ್** ಎಂಬವರ **ತಿರುವಾಚಕಮ್** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ವೈಷ್ಣವರ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಶೈವರಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿದವು. ವೈಷ್ಣವರಿಗೆ ಪ್ರಾಂಚರಾತ್ರ ಆಗಮಗಳಂತೆ ಶೈವರಿಗೆ ಶಿವಾಗಮಗಳು ಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಶೈವರೂ ವೈಷ್ಣವರೂ ಜಾತಿಯ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದರಾದರೂ ವೈದಿಕವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಯಮದಿಂದ ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರು ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯರಾದಂತೆ ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರು ಶೈವರಿಗೆ ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯ ರಾದದ್ದು ಸ್ವಭಾವಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

೨೮೮. ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರೂ ಶೈವಭಾಷ್ಯವೂ

ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರು ಯಾರು? ಎಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಗೊತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಶೈವಭಾಷ್ಯ, ಮೃಗೇಂದ್ರಸಂಹಿತೆ-ಎಂಬ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಕೆಲವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮೃಗೇಂದ್ರಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದವರು ಅಘೋರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರು ನಾಲ್ಕು ಅಥವಾ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶೈವಮತವನ್ನು ಉಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರು ಶೈವಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಶಿವಾರ್ಕಮಣಿದೀಪಿಕೆ (ಪು. ೧) ಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಮಹಾಪಾಶುಪತಜ್ಞಾನ-ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರವರ್ತಕರೂ ಈಶ್ವರನ ಅಂಶಾವತಾರರೂ ಆದ ಯೋಗಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ" ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಆಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. "ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎಷ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಪುಷ್ಪಕವಿಮಾನದಂತೆ ಈ ಭಾಷ್ಯವು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ," (ಪು. ೨)[1] ಎಂದು ದೀಕ್ಷಿತರು ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರಬೇಕೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಹರದತ್ತಾಚಾರ್ಯನೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಶೈವಾಚಾರ್ಯನು ಈ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತವಿದೆ; ಆದರೆ ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರು ಹರದತ್ತನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆಂದು ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[2]

ಹರದತ್ತಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನು ರಾಮಾನುಜರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಕೂರೇಶರೆಂಬುವರು ಖಂಡಿಸಿರುವದರಿಂದ ಹರದತ್ತಾಚಾರ್ಯರು ಸುಮಾರಾಗಿ ರಾಮಾನುಜರ ಸಮಕಾಲಿಕರೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಶ್ರೀಕಂಠಶಿವಾಚಾರ್ಯರು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಈಚಿನವರಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣು-ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ರಾಮಾನುಜರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಂತೆ ಶಿವಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಇವರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂದೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಇಬ್ಬರು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿಂಬಾರ್ಕರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವದೆಲ್ಲವನ್ನೂ

[1] ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಗಳು "ಭಾರತೀಮಂದಿರಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಾವಳಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಡಾ. ಹಾಲಾಸ್ಯನಾಥಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಕುಂಭಕೋಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಮಾಡಿರುವ ಪುಸ್ತಕವು ಸಂ-೨ ಎಂದರೆ ಆ ಪುಸ್ತಕದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟ.

[2] ಶಂಕರ ವಿಜಯ ಶಿವದರ್ಶನ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಲ್ಪತರುವಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (VEDANTA 78) ಆಧಾರದಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವರ ಜೊತೆಗೆ "ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ"ವೆಂಬ ಮಾತು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ರಾಮಾನುಜರಿಗಿಂತ ಈಚಿನವರೇ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರು ರಾಮಾನುಜರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಚೌರ್ಯಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಕೆಲವರು ವೈಷ್ಣವರು ದೂರನ್ನೂ ಹೊರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಮಾನುಜರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಹಲವು ವಾಕ್ಯಸಾಮ್ಯಗಳು ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರು ರಾಮಾನುಜರು ಗ್ರಂಥತಸ್ಕರರೆಂದೇನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕಲುಷಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ," ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಮಾತುಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜರನ್ನು ದೀಕ್ಷಿತರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪು. ೧೦) **ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ**ದಲ್ಲಿ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ರಾಮಾನುಜದರ್ಶನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಶ್ರೀಕಂಠೀಯದರ್ಶನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶ್ರೀಕಂಠಭಾಷ್ಯವು ರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಬರೆದದ್ದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ತಪ್ಪಾಗದು.

೨೮೯. ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಾಮ್ಯಗಳು:

ಶ್ರೀಕಂಠಶಿವಾಚಾರ್ಯರು ಶೈವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರವರ್ತಕರಾಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಮತಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಾಮ್ಯವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವೆವು.

(೧). ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವು, ಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರ್ಯವು, (ಪು. ೧೩೫), ೧೯೫).

ಮೃದ್ಘಟಗಳಂತೆಯೂ, ಗುಣಗುಣಿಗಳಂತೆಯೂ, ಶರೀರ ಶರೀರಿಗಳಂತೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನನ್ಯತ್ವವಿದೆ (ಪು. ೨-೨೧) ಚಿದಚಿದ್ರೂಪ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವನ ಸಂಕೋಚಾವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಲಯವು, ವಿಕಾಸಾವಸ್ಥೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿ (ಸಂ ೨ ಪು. ೨೯) ಇದೆಲ್ಲವೂ ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಇದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ನಾಮರೂಪವಿಭಾಗಾನರ್ಹವಾದ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಶರೀರ ವುಳ್ಳವನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಪು ೫೬೭) ಎಂಬುದೂ ಸಮಾನವು. ಆದರೆ ನಾರಾಯಣನು ಜಗತ್ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಗತಿ ಏನು?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣನು **ಶಿವನ ಚಿದ್ರೂಪಶಕ್ತಿಯು; ಮಾಯೆಯೆಂದರೆ ಶಿವನ**

ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವೇ, ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಈ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅವಯವಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಪುರುಷರೂಪನಾದ ಶಿವನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೫೬೬ ರಿಂದ ೫೭೧).

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೇ; ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಹೇತುವಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದು (ಪು. ೧೮೭) ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ.

(೩) ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾನವಾದ ಗುಣವು ಜೀವರಿಗೆ ಮೊದಲು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮಾನವು (ಸಂ ೨, ಪು ೪೦೩ ರಿಂದ ೪೮೬). ಮುಕ್ತರ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಐಶ್ವರ್ಯಭೋಗವೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. (ಸಂ ೨, ಪು. ೪೪೩, ೪೮೩ ರಿಂದ ೫೦೬)

(೪) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವಶಬ್ದ ವಾಚ್ಯವೆಂಬುದೂ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವು. (ಪು.೫೫೧, ಸಂ.೨ ಪು.೧೩೮).

(೫) ಭೇದವಾದ, ಅಭೇದವಾದ, ಭೇದಾಭೇದವಾದ- ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದು ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವು. (ಸಂ. ೨ ಪು. ೩೧).

(೬) ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಅವರವರ ಆಶ್ರಮಧರ್ಮವೂ, ಗೃಹಸ್ಥರಿಗೆ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯೊಡನೆ ಸಮುಚ್ಚಿತವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನವಾದರೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ವಾದವೂ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವು, (ಸಂ. ೨, ಪು.೩೯೭, ೩೯೮)

೨೯೦. ರಾಮಾನುಜರಿಗೂ ಶ್ರೀಕಂಠರಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೈಷಮ್ಯ

ರಾಮಾನುಜರು ವೈಷ್ಣವರು, ಶ್ರೀಕಂಠರು ಶೈವರು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಗಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮತಭೇದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೇದವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಮತವಾದರೂ ರಾಮಾನುಜರು ಪಾಂಚರಾತ್ರಾಗಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ನಿರಾಧಾರವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ಪಾದದ ಕೊನೆಯ ಅಧಿಕರಣವು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪಶುಪತಿಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಶೈವತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ,

ನಾರಾಯಣನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೂ, ಉಪಾದಾನವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ವೇದಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಶಿವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ ಆ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಆದರಿಸಬಾರದು ಎಂಬುದೇ ಪಶುಪತ್ಯಧಿಕರಣದ ಸಾರವೆಂದು (ಶ್ರೀ. ಸಂ. ೨ ಪು. - ೧೧೨ - ೧೧೪) ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರ ಮತವು ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವಾದಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಂಕರ್ಷಣಾದಿಗಳು ಜೀವಾದಿಗಳ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃಗಳೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಾರಾಯಣನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಆತನೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವವನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ತಪ್ತಮುದ್ರಾಧಾರಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ದರಿಂದಲೂ ಈ ಮತವು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ವಾಸುದೇವನೆಂದರೂ ರುದ್ರನೇ "ಪುರುಷೋ ವೈ ರುದ್ರಃ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಆ ವಾಸುದೇವನ ಆರಾಧನೆಯೇ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆ? ಪಾಂಚರಾತ್ರವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ವಾಸುದೇವನ ಆರಾಧನೆ ಹೇಗೆ?- ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ ಕೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಆ ಆಗಮವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ವಾಸುದೇವನನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಸಂ. ೨ ಪು. ೧೧೫-೧೧೯) ಎಂದು ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಖಂಡನ ಪರವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಕೊನೆಯ ಅಧಿಕರಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಾರಾಯಣನು ಪರಶಿವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಅವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೆಂಬು ದನ್ನಾಗಲಿ ಶ್ರೀಕಂಠರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಪರಮಶಕ್ತಿಯಿರುವದರಿಂದ ಆತನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನು. ಆತನಿಂದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಶಕ್ತಿಗೆ ಪುರುಷನೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪುರುಷನಾದ ನಾರಾಯಣನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ವಿಂಗಡನಾದ ತನ್ನ ಅಂಶಭೂತನಾದ ನಾರಾಯಣನಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು "ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಹೊಕ್ಕನು; ಎಲ್ಲವೂ ಆದನು" ಎಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಮಿತ್ತನಾಗಿರುವ ಶಿವನ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಉಪಾದಾನಭಾವವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಉಪಾದಾನಕ್ಕಿಂತ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು. ನಿಮಿತ್ತವು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರು ವದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾದ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮಿತ್ತನಾದ ಶಿವನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿವನಿಗೆ ಸಮಾನನಾದ ಅಥವಾ ಅವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ. (ಸಂ. ೨ ಪು. ೨೬೮ - ೨೬೯) ಎಂದು ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಶಿವಾಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. "ಆಪೋ ನಾರಾ ನರೋ ರುದ್ರಃ" (?) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ರುದ್ರಸಂಭೂತವಾದ ಅಪ್ಪಿನಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೇ ನಾರಾಯಣನೆಂಬ ಹೆಸರು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಸಂ. ೨. ಪು. ೧೮೪) "ಧಾತಾ ಚ ಮೇ.... ವಿಷ್ಣುಶ್ಚ ಮೇ....."

ಎಂದು ವಾಜಾದಿ ವಸ್ತುಗಳೂ, ವಿಷ್ಣುವೇ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರೂ -ದೇಯರು- ಕೊಡಲ್ಪಡತಕ್ಕವರು-ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಫಲದಾತೃವು (ಸಂ. ೨ ಪು. ೨೭೫) ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಪಾಶುಪತಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಶೈವತಂತ್ರವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ಶೈವಾಗಮಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಕೆಲವರು ಶಿವನು ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಸಂ. ೨ ಪು. ೧೦೭-೧೧೧) ಎಂದು ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಕ್ಕೂ ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ, ವೇದವೂ ಶಿವಾಗಮವೇ ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಶಿವನೇ ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಶೈವಾಗಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಪಶುಪತ್ಯಾದಿವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಭಸ್ಮೋದ್ಧೂಲನಾದ್ಯಾಚಾರಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ವೇದಕ್ಕೂ ಆಗಮಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಶೈವಾಗಮ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ; ಕೇವಲೇಶ್ವರ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಯೋಗಸ್ಮೃತಿಯ ಖಂಡನೆಯಿದು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಥವಾ ಆಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದಂತೆ ಶಿವನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ ಶಿವನು ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು (ಸಂ. ೨ ಪು. ೧೧೧ ರಿಂದ ೧೧೩).

೨೯೧. ಉಪಸಂಹಾರ:

ಶ್ರೀಕಂಠಶಿವಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೋದಿದವರಿಗೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈಗ ಆದ ಮುಖ್ಯಮಾರ್ಪಾಡು ಯಾವ ಬಗೆಯದೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮನದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚದೆ ಇರದು. ವೇದಾಂತವು ತತ್ತ್ವಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಮೂಲೆಗೆ ಬಿದ್ದು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳ ಸ್ಥಾನವು ಮೇಲಕ್ಕೇರಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಆಗಮಗಳ ಯುಗವಾದ್ದರಿಂದ ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ, ಶಾಕ್ತೇಯ-ಮುಂತಾದ ಆಗಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ವೇದಸಮಾನವೆಂದು ತೋರಿಸುವದು ಉಳಿದ ಆಗಮಗಳು ವೇದವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಸಾರುವದು, ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು ಆ ದೇವತೆಯೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯವೆಂದೂ ಉಪಾಸ್ಯವೆಂದೂ ಪ್ರಾಪ್ಯವೆಂದೂ ವಾದಿಸುವದು-ಇದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಈಗ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೧೭. ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು - ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

೨೯೨ ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದೀಚೆಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳಾದ ಭಾಸ್ಕರರು ಒಮ್ಮೆ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಬೇರೆಯ ಹಾದಿಗೆ ಎಳೆದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಎಂಬ ನಿಯಮವೊಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದರೆ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಶಕ್ತಿ-ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಯೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಧಾನೋಪದೇಶವೆಂದು ತಾಂತ್ರಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆಲ್ಲಾ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಂಬು ದೊರೆತಂತಾಯಿತು. ನಿಂಬಾರ್ಕರ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ, ರಾಮಾನುಜರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕಂಠರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ-ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಜೀವರು ಈಶ್ವರನ ಸಮಾನ ಗುಣವುಳ್ಳವರೇ ಆಗುವರೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜಡ, ಜೀವ, ಈಶ್ವರ- ಈ ಮೂರೂ ಸಮಾನಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವಗಳೆಂತಲೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಡಕ್ಕಿಂತ ಜೀವನು ಎಷ್ಟು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರಿಗಿಂತಲೂ ಈಶ್ವರನು ವಿಲಕ್ಷಣನಾದವನು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವುಗಳೇ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ತಾರತಮ್ಯವು ಎಂದಿಗೂ ಅಳಿಸಿಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ- ಎಂಬ ಪಕ್ಕಾ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರುವದಕ್ಕೆ ಸಮಯವಾಯಿತು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದಿಂದಲೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಹೆಸರುಗೊಂಡವರು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು.

೨೯೩. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು:

ನಿಂಬಾರ್ಕರೊಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಈವರೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಭರತಖಂಡವು ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹಿಮಾಲಯ, ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರ-ಹೀಗೆ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿರುವ ಏಷಿಯಖಂಡದ ಭೂಭಾಗವೆಂದು ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದೇಶ, ಉತ್ತರದೇಶ ಎಂಬ ಎರಡು ದೊಡ್ಡವಿಭಾಗಗಳು ವಿಂಧ್ಯಪರ್ವ, ನರ್ಮದಾನದಿ-ಇವುಗಳಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಉತ್ತರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆದ ಹಲವು ವಿಪ್ಲವಗಳು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬರುವದು ತಡವಾದಂತೆಯೇ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಗಳ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹಬ್ಬುವದು ತಡವಾಗಿಯೇ ಆಯಿತು ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾನುಜರ ತರುವಾಯ ಮತ್ತೆ ಒಬ್ಬ ವೈಷ್ಣವಾಚಾರ್ಯರು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿಯೇ ಎದ್ದುಕೊಂಡದ್ದು ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರೇ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು.

೨೯೩. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ:

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಅವರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ವೇದಾಂತದ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವಂತಿದೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ. ಅವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ವಾಸುದೇವನೆಂಬ ಹೆಸರಿಟ್ಟರು. ಅವರು ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಅಚ್ಯುತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೆಂಬ (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ತೀರ್ಥರೆಂಬ) ಅವರ ಗುರುಗಳು ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞರೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಗುರುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಲೇಇದ್ದರು; ಕೊನೆಗೆ ಇವರ ಹೊಸ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಚ್ಯುತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿರಿ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಆನಂದತೀರ್ಥ ಅಥವಾ ಮಧ್ವ (ಆನಂದದಾಯಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವವರು) ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಮಧ್ವ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಯಾರೂ ಇವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ; ಬಳಿತ್ಥಾಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವಾಯುವಿನ ಮೂರನೆಯ ಅವತಾರದ ಹೆಸರು ಮಧ್ವ ಎಂದಿದೆ ಎಂದೂ, ತಾವು ಆ ವಾಯುವಿನ ಅವತಾರವೆಂದೂ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಪಂಡಿತರನ್ನು ಅವರು ಸೋಲಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅನುಮಾನತೀರ್ಥರೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಅವರು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲೆಲ್ಲ ದಿಗ್ವಿಜಯಮಾಡಿ ಹಲವಾರು ಅದ್ವೈತಿಗಳನ್ನು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದರು. ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದರು. ಅಚ್ಯುತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಗೆ ಶ್ರೀರಂಗವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಮಾಧ್ವರಿಗೆ ಯಾತ್ರಾಸ್ಥಳವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಇಷ್ಟುಹೊತ್ತಿಗೆ ಇವರು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ, ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ಅಣುಭಾಷ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಉತ್ತರದೇಶಕ್ಕೆ ದಿಗ್ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಬಂದಮೇಲೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಂಡನನನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದಂತೆ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯನೆಂಬ ಅದ್ವೈತಿಯನ್ನು ಇವರು ವಾದದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಈ ಶಿಷ್ಯನೇ ಜಯತೀರ್ಥರೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಾತನು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಎಂಟು ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ದಿನ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅಂತರ್ಧಾನರಾದರು. ಇದಿಷ್ಟೂ ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಚರಿತ್ರೆ.

~~~~* * *~~~~
~~~~

೧೮. ಉಪಸಂಹಾರ

ಇದೇ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ ೨೫೦ರಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಬರೆದಿರುವ 'ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ' ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವು ಈಗ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಸ್ತಾಪದೊಡನೆ ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೆ ಈ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿತೋ ಏನೋ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಪೂರ ಬರಹವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸ್ಥಾನನಿರ್ದೇಶಗಳೊಡನೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿರುವ ಪೂಜ್ಯ ಲೇಖಕರ ಶ್ರಮವೂ ಉತ್ಸಾಹವೂ ವರ್ಣನಾತೀತವಾದುದು. ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ವಿದ್ವಜ್ಜನರು ಓದಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷಾಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ - ಎಂದು ಬೇಡುತ್ತಾ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಪಾದಕ